Christoph Sigwart's Lehre vom Wesen des Erkennens.

Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie.

▫▢▫

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Joseph Engel

aus Heimbach-Weiss a. Rh.

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Juni 1908.

W. Gärtners Buchdruckerei, Hoflief., Bamberg.

8

Christoph Sigwart's Lehre vom Wesen des Erkennens.

Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie.

▫▢▫

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

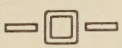
vorgelegt

von

Joseph Engel

aus Heimbach-Weiss a. Rh.

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Juni 1908.



W. Gärtners Buchdruckerei, Hoflief., Bamberg.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Referent:

K. Universitätsprofessor Dr. Hensel.

Meinem lieben Vater und dem Andenken meiner unvergesslichen Mutter

aus Dankbarkeit gewidmet.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 1

Abhandlung:

1. Kapitel. Beweggründe und Ziele des Erkennens . 10

2. Kapitel. Wesen und Methode der Untersuchung des Erkennens. (Psychologismus und Kritizismus) 16

3. Kapitel. Das Ideal des Erkennens (Wissens) 30

4. Kapitel. Die Voraussetzungen der Möglichkeit des Erkennens 47

Schluss 59

Einleitung.

Eine der jüngsten Disziplinen der Philosophie ist die Erkenntnistheorie. Sie führt ihre Ursprünge einerseits auf den englischen Philosophen John Locke, andererseits auf den grossen Reformator der deutschen Philosophie J. Kant zurück. Locke ist als der Urheber der psychologistisch-empiristischen Erkenntnistheorie anzusehen, Kant dagegen hat die kritizistisch-aprioristische Erkenntnistheorie begründet. Diese beiden Richtungen der Erkenntnistheorie müssen scharf von einander unterschieden werden. Die psychologistisch-empiristische Richtung ist besonders in England ausgebaut worden, ist dann aber im 19. Jahrhundert auch nach Deutschland verpflanzt worden. Dagegen ist die kritizistisch-aprioristische Richtung der Erkenntnistheorie besonders in Deutschland ausgebildet worden.

Der Streit zwischen beiden Richtungen ist trotz der eifrigsten Bemühungen noch immer nicht geschlichtet. Die psychologistisch-empiristische Erkenntnistheorie hat im 19. Jahrhundert nicht nur in England in John Stuart Mill einen sehr geschickten Vorkämpfer gefunden, sondern ist auch in Deutschland im 19. Jahrhundert zunächst durch Beneke, weiterhin aber durch Brentano, Th. Lipps und Stumpf scharfsinnig vertreten worden. Andererseits haben sich die Nachfolger Kant's es angelegen sein lassen, die kritizistisch-aprioristische Erkenntnistheorie teils zu erläutern und gegen Einwendungen zu verteidigen, teils aber das Werk des grossen

Meisters in ebenso behutsamer wie pietätvoller Weise fortzubilden und so von Unebenheiten zu befreien. Zugleich haben sich eine ganze Reihe von Philosophen redlich bemüht, zwischen den beiden Richtungen der Erkenntnistheorie zu vermitteln und die Gegensätze in einer höheren Einheit zu überwinden. Indessen kann man nicht behaupten, dass irgend einer dieser Versuche in weiteren Kreisen Anerkennung gefunden hätte. Vielmehr besteht der Streit zwischen den beiden Richtungen nach wie vor fort.

Der Name „Erkenntnistheorie" ist übrigens in der Mitte des 19. Jahrhunderts geprägt worden. Vorher sprach man von „Erkenntnislehre", aber auch dieser Name erscheint erst im Anfang des 19. Jahrh.[1]). Und in der Mitte des 19. Jahrhunderts erlangte denn auch die Erkenntnistheorie als eine besondere Disziplin der Philosophie eine hervorragende Bedeutung. Historisch ist diese Tatsache leicht begreiflich. In Hegel hatte damals nämlich die deutsche Philosophie diejenige Persönlichkeit verloren, die die Philosophie in ebenso einseitiger wie konsequenter Weise ausgestaltet und machtvoll zusammengehalten hatte. Nach dem Tode des genialen Meisters zerfiel die Philosophie mehr und mehr. Der Materialismus und Naturalismus erhob kühn sein Haupt und trat geradezu an ihre Stelle. Dabei wollten sich diese Richtungen nicht einmal für Philosophie ausgeben. Denn die Philosophie war vollständig in Missachtung gesunken: Es rächte sich an ihr der hohe Ton, den sie den einzelnen Wissenschaften, besonders den Naturwissenschaften gegenüber angeschlagen hatte, und die Verachtung, die sie für jene hatte, wurde ihr nun heimgezahlt. Man mag Hegel's System als Freund oder Feind gegenüberstehen, immer wird man zugeben müssen,

[1]) cf. O. Külpe, Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. Leipzig 1903. S. 32.

dass dieser Denker der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft in seinen Anschauungen nicht eben günstig gesinnt war und ihnen nicht genügend gerecht wurde. In der philosophischen Konstruktion beruhte für ihn das Wissen und mit der dialektischen Methode glaubte er das All erfassen zu können. Die besonderen Erfahrungswissenschaften wurden von ihm vollkommen zurückgesetzt, ja vielfach wurde von ihm in ganz willkürlicher Weise in dieselben eingegriffen.

Aber die Philosophie zerfiel in sich selbst: die Hegel'sche Schule spaltete sich in eine rechte und in eine linke; beide befehdeten sich heftig und die linke mündete schliesslich durch Feuerbach und Strauss im Naturalismus. Während dessen trat die Naturwissenschaft ihren Siegeszug an, und nun meinte man auf nichts mehr Acht geben zu müssen, als darauf, dass man nicht in philosophische Spekulation verfalle. Dafür öffnete man umso leichter dem Naturalismus Tür und Tor.

Das Ergebnis dieser Entwicklung also war das, dass nichts überflüssiger zu sein schien, als die Philosophie. Ihr Anspruch, das All zu erfassen, wurde nicht anerkannt. Jetzt häuften sich nun die Versuche zu bestimmen, welche Aufgabe die Philosophie haben könne, damit sie ihre Stellung als eine Wissenschaft unter den übrigen Wissenschaften behaupten könne.

Als den bemerkenswertesten nennen wir den Versuch von Eduard Zeller (Vorträge und Abhandlungen. 2. Sammlung. Leipzig 1877). Besonders in Betracht kommt sein Vortrag „Über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften" (1868); daneben ist seine Heidelberger Antrittsvorlesung „Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie" (1862) sehr wichtig. Zeller weist innerhalb der Philosophie der Erkenntnistheorie eine ganz ausgezeichnete Bedeutung zu; er rückt sie in den Mittelpunkt der Philosophie. Die Lösung der Probleme der Erkenntnistheorie

betrachtet dieser Denker als die vornehmste Aufgabe der Philosophie; zugleich fordert er energisch eine Rückkehr zu Kant. In demselben oder ähnlichem Sinne wie Zeller verlangten auch Fortlage, O. Liebmann, K. Fischer und F. A. Lange eine Neubegründung der Philosophie[1]). So erscholl gar mächtig von den verschiedensten Seiten der Ruf: „Zurück zu Kant"; dieser Ruf aber lief vornehmlich auf eine Neubegründung der Erkenntnistheorie hinaus.

Die Erkenntnistheorie wird denn auch in der neuesten Zeit das Fundament der Philosophie. Alois Riehl stellt sie in seiner Freiburger Antrittsvorlesung: „Über wissenschaftliche und nicht wissenschaftliche Philosophie" (Freiburg und Tübingen 1883) geradezu als wissenschaftliche Philosophie der konstruktiven, nichtwissenschaftlichen gegenüber. Ähnlich erklärt er sie neuerdings in der „Kultur der Gegenwart" (Leipzig und Berlin 1907. Teil 1. Abteilung 6: „Systematische Philosophie, Logik und Erkenntnistheorie" S. 88 ff.) für „die eigentliche Grundwissenschaft" der Philosophie.

Bei allen diesen Versuchen einer Neubegründung der Philosophie sollte zunächst der prinzipielle Fehler vermieden werden, dass man irgendwie in die Gerechtsame der exakten Wissenschaften eingriffe. Sie bildeten gleichsam den festen Punkt, an dem die Philosophie selbst ihre Orientierung finden sollte.

Kritische Prüfung der Ansprüche der Metaphysik, genaue Stellungnahme zur Kant'schen Philosophie, besonnener Anschluss an die exakten Wissenschaften sind die hervorstechenden Seiten der Philosophie der Gegenwart.

Dennoch ist man nicht immer ganz im klaren darüber, in welcher Weise man nun die Erkenntnis-

---

[1]) cf. R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1892. S. 488 f.

theorie ausbauen, welche speziellen Aufgaben man ihr setzen müsse. In Beziehung auf diese Fragen zeigen sich vielmehr einschneidende Gegensätze in der Philosophie der Gegenwart. So gehen denn auch die Anschauungen der modernen Erkenntnistheoretiker stark auseinander. Kritizismus und Psychologismus, Aprioriismus (Rationalismus) und Empirismus, Idealismus (Solipsismus) und Realismus stehen miteinander im Kampf; über die Aufgaben der Erkenntnistheorie ist man sich durchaus nicht einig, vielmehr gehen in Beziehung auf die Frage nach den Hauptgebieten der Erkenntnistheorie die Anschauungen weit auseinander. Unter diesen Umständen ist es nicht leicht, Aufgabe und Inhalt der Erkenntnistheorie zu bestimmen. Paulsen bezeichnet in seiner „Einleitung in die Philosophie“ (4. Aufl. Berlin 1896 S. 351 f.) die Aufgaben der Erkenntnistheorie folgendermassen:

„Auf zwei letzte Fragen gehen die erkenntnistheoretischen Untersuchungen hinaus, die Frage nach dem Wesen und die Frage nach dem Ursprung des Erkennens: **was ist Erkennen?** und **wie wird Erkenntnis gewonnen?**“

An diesen Fragen scheiden sich ihm die vier Hauptgegensätze in der Erkenntnistheorie:

„Auf die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis gibt der **Realismus** die Antwort: Erkennen ist Abbildung der Wirklichkeit, die Vorstellung ist dem Ding vollkommen ähnlich, sie ist ein alterum idem des Dinges, nur ohne die Dingheit oder Wirklichkeit. — Der **Idealismus** oder Phänomenalismus dagegen behauptet, Vorstellungen und Dinge, Denken und Sein sind durchaus verschieden und unvergleichbar.“

„Auf die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis gibt der **Sensualismus** oder **Empirismus** die Antwort: alles Erkennen entspringt aus der Wahrnehmung, sei es äusserer oder innerer: durch Kombination von

Wahrnehmungen entsteht Erfahrung; durch Sammlung und Bearbeitung entsteht Wissenschaft. — Der Rationalismus dagegen behauptet: Alle eigentliche oder wissenschaftliche Erkenntnis entspringt aus der Vernunft, d. h. aus immanenter Entwickelung von Folgerungen aus ursprünglich gewissen Prinzipien, die nicht aus der Erfahrung stammen."

Paulsen fasst also die Frage nach dem Wesen des Erkennens und die Frage nach dem Ursprung des Erkennens als den Gegenstand der Erkenntnistheorie auf und statuiert im Hinblick auf diese beiden Fragen vier Hauptgegensätze der Erkenntnistheorie; an der Frage nach dem Wesen des Erkennens scheidet sich für ihn das Gegensatzpaar: Realismus und Idealismus (Phänomenalismus), an der Frage nach dem Ursprung des Erkennens aber das Gegensatzpaar: Rationalismus und Sensualismus (Empirismus).

Indessen müssen wir den Zweifel erheben, ob hiermit gerade das Gebiet der Erkenntnistheorie vollkommen ausgemessen ist. Die Fragestellung Paulsen's ist zwar sehr instruktiv; dennoch glauben wir die beiden Fragen doch schärfer zerlegen zu sollen. Die Fragestellung Paulsen's hat eine entschieden metaphysische Färbung; insofern nämlich die Frage nach dem Wesen des Erkennens auf das Gegensatzpaar: Realismus und Idealismus (Phänomenalismus) hinauslaufen soll, scheint sie uns nicht sowohl der Erkenntnistheorie als vielmehr der Metaphysik anzugehören. Denn dies Gegensatzpaar macht bereits die Voraussetzung des Seins; denn nur unter dieser Voraussetzung können Untersuchungen über das Verhältnis des Denkens zum Sein angestellt werden. Jene Voraussetzung des Seins fällt aber in das Gebiet der Metaphysik; die Erkenntnistheorie darf doch aber nicht von der Metaphysik in irgend einer Weise abhängig werden. Die Frage nach dem Wesen des Erkennens scheint uns daher nur in sofern in die Er-

kenntnistheorie hineinzugehören, als sie sich nicht auf eine Untersuchung des Gegensatzpaares: Realismus und Idealismus (Phänomenalismus) zuspitzt und sich insofern metaphysisch gestaltet, sondern vielmehr dieses Gegensatzpaar außer Betracht lässt und einen psychologisch-logischen Charakter trägt.

Mit der Untersuchung des Wesens des Erkennens in **diesem** Sinne wird sich dann einerseits eine Untersuchung der Beweggründe wie der Ziele und des Ideals des Erkennens, andererseits eine Untersuchung der Voraussetzungen der Möglichkeit des Erkennens verknüpfen müssen. In diesem Sinne bezeichnet also die Untersuchung des Wesens des Erkennens eine ebenso umfassende wie wichtige Aufgabe der Erkenntnistheorie. In diesem Sinne versteht aber offenbar Paulsen die Untersuchung des Wesens des Erkennens nicht; denn für ihn läuft sie ja auf das Gegensatzpaar: Realismus und Idealismus (Phänomenalismus) hinaus und ist sie daher metaphysisch gerichtet.

Anders verhält es sich mit dem Gegensatzpaar: Rationalismus und Sensualismus (Empirismus); dieses Gegensatzpaar fällt in der Tat ohne Zweifel in das Gebiet der Erkenntnistheorie. Dieses Gegensatzpaar bezieht sich auf den Ursprung und Quellpunkt des Erkennens; eine Voraussetzung des Seins ist für die Untersuchung dieser Frage aber nicht erforderlich.

.... Unter den Männern, die die Probleme der Erkenntnistheorie eingehend erwogen haben, ist in erster Reihe Christoph Sigwart zu nennen; seine „Logik“ ist zugleich eine ganz allgemeine Wissenschaftslehre. Wegen der umfassenden Weite ihrer Problemstellung, wegen der eindringenden Tiefe ihrer Untersuchung, wegen der reichen Fülle ihres Materials ist sie zu einem der hervorragendsten und meistbenutzten Handbücher ihrer Disziplin geworden. Neben der „Logik“ von Wundt nimmt sie entschieden in der Gegenwart den ersten

Platz ein. In die erkenntnistheoretischen Streitfragen seiner Zeit hat sich Sigwart nicht direkt eingemischt. Aber bei der unbestrittenen Bedeutung seiner Leistungen und bei der problematischen Lage der Erkenntnistheorie dürfte der Versuch einer zusammenfassenden Darstellung seiner erkenntnistheoretischen Anschauungen lohnend sein. Freilich ist er auch schwierig. Denn Sigwart hat seine Erkenntnistheorie im Rahmen seiner „Logik" entwickelt; seine „Logik" bietet zugleich eine Erkenntnistheorie. Die Darstellung der Erkenntnistheorie bildet aber nicht — wie in der „Logik" von Wundt — einen abgesonderten Teil der „Logik", sondern ist an den verschiedensten Stellen der Logik zerstreut und muss daher erst mühsam aus seiner Logik eliminiert werden. Seine Logik selbst kann man ihrem ganzen Charakter nach als eine „erkenntnistheoretische" bezeichnen.

In kurzen Zügen hat nun bereits A. Schapira in seiner Abhandlung „Erkenntnistheoretische Strömungen der Gegenwart. Schuppe, Wundt und Sigwart als Erkenntnistheoretiker." (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. 39. Bern 1904, S. 63—83. 3. Kapitel: „Die Erkenntnistheorie Sigwart's") über Sigwart's Erkenntnistheorie einen Überblick zu geben gesucht. Er berücksichtigt indessen im Wesentlichen nur die Lehren Sigwart's vom Ursprung des Erkennens, und mag für diesen Teil der Erkenntnistheorie Sigwart's seine Arbeit genügen; seine Darstellung betrifft sowohl die Anschauungsformen wie die Kategorien. Schon vor ihm hatte übrigens M. Wartenberg „Sigwart's Theorie der Kausalität im Verhältnis zur Kante'schen" (Kantstudien. Bd. 5. 1900. Heft 1 S. 1—20 und Heft 2 S. 182—206) in einer zwar im Thema sehr begrenzten, dafür aber umso ausführlicheren Abhandlung geschildert. Zu diesen Arbeiten dürfte eine Abhandlung über Sigwarts Lehren vom Wesen des Erkennens eine passende Ergänzung bilden, und soll da-

her hier eine ausführliche Darlegung der Grundgedanken Sigwart's über das Wesen des Erkennens geboten werden. Diese Darlegung wird entsprechend unserem oben gegenüber Paulsen entwickelten Standpunkte vor allem das Wesen des Erkennens von der psychologisch-logischen Seite in Betracht zu ziehen haben und im Einzelnen besonders Sigwart's Gedanken über die Beweggründe und Ziele des Erkennens, über das Ideal des Erkennens und die Voraussetzungen der Möglichkeit des Erkennens ins Auge zu fassen haben, daneben aber auch sich bemühen müssen, Sigwart's Stellung zu dem Gegensatze des Kritizismus und Psychologismus zu entwickeln.

Unsere Darstellung muss natürlich in erster Linie auf Sigwart's „Logik" (3. durchgesehene Auflage. 2 Bde. Tübingen 1904) fussen. Daneben werden wir aber auch Sigwart's „Kleine Schriften" (2. Reihe Zur Erkenntnistheorie und Psychologie, 2., unveränderte Ausgabe. Freiburg i. B. 1889), soweit sie für unsere Zwecke in Betracht kommen, heranziehen.

I. Kapitel.

Beweggründe und Ziele des Erkennens.

Nicht selten hört man die Bemerkung aussprechen, Wissenschaft, Erfahrung seien doch wirklich; wozu also wolle man noch ihre Möglichkeit ergründen, eine Erweiterung der Erkenntnis werde durch sie nicht geboten; die Erkenntnistheorie sei daher speziell für die Wissenschaften zum wenigsten überflüssig, da sie uns ja immer nur die Möglichkeit der Erfahrung erkläre, ohne uns selbst zu empirischen Erkenntnissen Anleitung zu geben.

Schon Kant (Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Kehrbach, 2. Aufl. Leipzig o. J. S. 222 f.) hat diesen Einwand gegen die Erkenntnistheorie in Betracht gezogen und ihn, wie uns scheint, treffend zurückgewiesen. Er führt ihn mit folgenden Worten ein: „Wenn wir also durch diese kritische Untersuchung nichts Mehreres lernen, als was wir im bloss empirischen Gebrauche des Verstandes, auch ohne so subtile Nachforschung von selbst wohl würden ausgeübt haben, so scheint es, sei der Vorteil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüstung nicht wert.“ Kant hebt dann aber weiter hervor, dass dieser Einwand oberflächlich ist und auch die mannigfaltigen Vorteile übersieht, die die transcendentale Untersuchung mit sich bringt: „Nun kann man zwar hierauf antworten, dass kein Vorwitz der Erweiterung unserer Erkenntnis nachteiliger sei als der, so den Nutzen jederzeit zum Voraus wissen will, ehe man sich auf Nachforschungen einlässt,

und ehe man noch sich den mindesten Begriff von diesem Nutzen machen könnte, wenn derselbe auch vor Augen gestellt würde. Allein es gibt doch einen Vorteil, der auch dem schwierigsten und unlustigsten Lehrlinge solcher transcendentalen Nachforschungen begreiflich und zugleich angelegen gemacht werden kann, nämlich diesen: dass der bloss mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntnis nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nämlich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen und zu wissen, was innerhalb oder ausserhalb seiner eigenen Sphäre liegen mag — ....“ Diese Aufgabe vermag eben, wie Kant weiterhin des näheren auseinandersetzt, vielmehr nur die transcendentale Untersuchung zu lösen und hierin liegt ihr besonderer Wert.

Eine Untersuchung des Erkennens ist also keineswegs ein müssiges, überflüssiges Unternehmen, sondern eine wichtige, unvermeidliche Aufgabe.

Fassen wir nun unser Denken näher ins Auge, so finden wir, dass es in weitem Umfange ein willkürliches, im weitem Umfange freilich auch ein unwillkürliches ist. Beide Formen des Denkens werden von Sigwart (Logik 3. Aufl. Band 1 S. 2 f.) scharf unterschieden.

Das unwillkürliche Denken statuiert Sigwart (Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 2) insofern, als „der Einzelne, wenn er anfängt, auf sein inneres Tun zu reflektieren, sich immer schon in mannigfaltigem Denken begriffen findet, ohne dass er vom Beginne des Denkens und seinem Hervorwachsen aus einfacheren und früheren Tätigkeiten eine unmittelbare Kenntnis haben könnte.“ Dieses Denken ist also ein „unbewusstes“, ungewolltes. Dieses Denken spielt eine grosse Rolle in unerem Leben, wie Sigwart (Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 2 f) genauer darlegt. „Die unwillkürliche Gedankenerzeugung geht ferner unser ganzes Leben hindurch fort“ und schafft „eine innere Welt von

Gedanken", die ohne unsere Absicht uns beständig gegenwärtig ist.

Dem unwillkürlichen Denken wird dann aber von Sigwart (Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 3) das willkürliche Denken gegenübergestellt und zugleich übergeordnet. Das willkürliche Denken ist „ein Denken wollen".

Dies Denken wollen wird nun „von bestimmten Interessen und Zwecken geleitet" und sucht „den zuerst unwillkürlichen Lauf der Gedanken zu regeln und auf bestimmte Ziele zu richten", unter dem unwillkürlich entstehenden auswählend, dieses fallen lassend, jenes durch Aufmerksamkeit festhaltend und entwickelnd, Gedanken suchend und verfolgend" (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 3).

Das willkürliche Denken ist also ein bewusstes, gewolltes und dient einem bestimmten Interesse. „Dieses Interesse ist aber ein zweifaches. Von **einer** Seite steht die willkürliche Tätigkeit, die wir unserem Denken zuwenden, unter dem allgemeinen Gesetze, dass das Angenehme gesucht, das Unangenehme gemieden wird. Nun kann uns das Denken in doppeltem Sinne unter den Gesichtspunkt des Angenehmen fallen: einmal sofern jede naturgemässe Tätigkeit ein Gefühl der Befriedigung innerhalb gewisser Schranken ihrer Intensität gibt; dann sofern der mannigfache Inhalt unseres Denkens uns angenehm oder unangenehm berührt." (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1. S. 3). Dieses Denken trägt also einen subjektiven-hedonischen Charakter und wird daher von Sigwart sehr gering, vielleicht zu gering eingeschätzt.

„Die Befriedigung, die dabei entsteht, hat einen durchaus **individuellen** Charakter; das einzelne Subjekt bezieht sich dabei nur auf sich selbst, seine besondere Natur und Lage, und darum ist hier die individuelle Verschiedenheit des Denkens die Regel und niemand kann sie aufheben wollen." (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 4.)

Neben dem subjektiv-hedonischen Interesse macht sich aber in dem Denken ein objektives Interesse geltend und dieses erscheint Sigwart (Logik, 3. Aufl. Bd. 1 S. 4) nicht mit Unrecht als das weitaus wichtigere, jenes dagegen als das nebensächliche, „untergeordnete". „Dieses Interesse sich durch das Denken unmittelbar angenehm zu afficieren, ist aber das untergeordnete; die dem Umfange wie dem Werte nach bedeutendere Masse der menschlichen Denktätigkeit verfolgt ernstere Zwecke." (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 4.)

Welches sind denn nun des näheren diese „ernsteren Zwecke"? Auf diese Frage gibt Sigwart (Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 4 f.) die Antwort, dass im Grunde zwei verschiedene objektive Zwecke des Denkens anzusetzen sind, und zwar ein objektiv-praktisches und ein objektiv-theoretisches Interesse des Denkens.

„Zunächst nimmt das Bedürfnis und die Not des Lebens das Denken in seinen Dienst und setzt ihm Zwecke, die mit Bewusstsein aufgefasst und verfolgt werden. Unsere Existenz und unser Wohlsein hängt von bewusstem Handeln, von zweckmässiger Einwirkung auf die Dinge um uns ab. Dieses Handeln gelingt nicht mit müheloser instinktiver Sicherheit, sondern ist bedingt durch aufmerksame und nachdenkende Beobachtung der Natur der Dinge und ihrer Verhältnisse zu uns, und durch mannigfaltige Berechnung und Ueberlegung, in welcher Weise sie als Mittel zur Befriedigung unserer Bedürfnisse dienen können. Das menschliche Denken erreicht seinen Zweck, die Sicherung unseres Wohles, nur dann, wenn es auf Grund der Kenntnis der Dinge die Zukunft richtig vorbildet[1]), das vorausschende Vorstellen also mit dem wirklichen Verlaufe

[1]) Dieser Ausdruck Sigwarts erscheint sonderbar; er soll wohl so viel heissen wie „voraussagt", wenigstens führt der Zusammenhang auf diesen Sinn.

übereinstimmt, der durch unsere Eingriffe mit bedingt wird.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 4.)

Neben diesem objektiv-praktischen Interesse tritt aber in dem Denken auch ein objektiv-theoretisches Interesse hervor, und dieses wird von Sigwart mit vollem Recht nachdrücklich herausgehoben. „Nach richtiger Erkenntnis der Dinge und ihres Verhaltens verlangt aber, auch über das praktische Bedürfnis hinaus, der überall lebendige Wissenstrieb; rein um des Erkennens willen soll unser Denken sich anstrengen die Natur der Dinge zu erforschen, und in der Gesamtheit unseres subjektiven Wissens ein getreues und vollständiges Bild der objektiven Welt entwerfen. Die Befriedigung des Erkenntnistriebes schliesst also jene Ziele des praktischen Denkens mit ein; **Erkenntnis des Seienden** ist der unmittelbare Zweck, der unser Denken in Bewegung setzt und seine Richtung bestimmt.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 4 f.) Es liegt also hier ein Erkennen um des Erkennens willen vor und insofern ein rein theoretisches Interesse. Als Ziel des objektiv-theoretischen Denkens aber schwebt die „Erkenntnis des Seienden“ vor.

Ob dieses Seiende an und für sich Seiendes ist oder nicht, ob also der Realismus Recht hat oder der Idealismus (Solipsismus), diese Frage kann hier unentschieden bleiben; denn sie fällt nicht sowohl der Erkenntnistheorie als vielmehr der Metaphysik anheim. In jedem Falle haben wir ohnehin kein anderes Merkmal, ob das Denken seinen Zweck erreicht oder nicht, als das innere Bewusstsein der Notwendigkeit unseres Denkens“, „die Evidenz“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 5 f.). Und zwar handelt es sich hier nicht um eine bloss subjektive, individuelle, psychologische Notwendigkeit, sondern um eine rein sachliche, eine objektive, logische Notwendigkeit. Mit vollem Recht scheidet Sigwart beide Arten der Notwendigkeit. Scharf und sehr treffend charakteri-

siert er die letztere als eine solche Notwendigkeit, die rein in dem **Inhalt** und **Gegenstand** des Denkens selbst wurzelt, die also nicht in den veränderlichen subjektiven Zuständen, sondern in der Natur der Objekte begründet ist, welche gedacht werden, und insofern objektiv heissen mag." (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 6.)

Das Ziel unseres Denkens ist also die objektive Notwendigkeit des Denkens. Mit der objektiven Notwendigkeit ist dann aber, wie Sigwart (Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 6, 9 f.) richtig hervorhebt, auch zugleich die Allgemeingültigkeit des Denkens gegeben. Die objektive Notwendigkeit und die Allgemeingültigkeit sind also die Merkmale des bewussten, willkürlichen Denkens, des Denkenwollens.

Über die objektive Notwendigkeit vermögen wir, wie Sigwart (Logik, 3. Aufl. Bd. 1 S. 6 ff.) des näheren darlegt, nicht hinauszugelangen. Die Frage aber, ob das Seiende, dessen Erkenntnis das Ziel unseres Denkens bildet, an sich Seiendes ist oder nicht, glaubt Sigwart zurückstellen zu dürfen und so „das bestrittene Gebiet der Metaphysik" vermeiden zu können. Auf diesem Wege findet Sigwart denn auch den Begriff der **„Wahrheit"**. „Wir können also ohne weiteres behaupten: Wenn wir nichts als notwendiges und allgemeingültiges Denken producieren, so ist die Erkenntnis des Seienden mit darunter begriffen, und wenn wir mit dem Zwecke der Erkenntnis denken, so wollen wir unmittelbar nur notwendiges und allgemeingültiges Denken vollziehen. Dieser Begriff ist auch derselbe, der das Wesen der **„Wahrheit"** erschöpft. Wenn wir von mathematischen, tatsächlichen, sittlichen Wahrheiten sprechen, so ist der gemeinsame Charakter dessen, was wir wahr nennen, dass es ein notwendig und allgemeingültig Gedachtes sei". (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 8)

Wo immer wir aber das Seiende erkannt zu haben glauben, wo immer wir also die Wahrheit erfasst zu

haben meinen, da müssen wir notwendige und allgemeingültige Urteile besitzen. Diese Forderung erfüllt nun aber das psychologische Denken in weitem Umfange nicht und so erreicht es häufig seinen Zweck nicht.“ Nun lehren die Tatsachen des Irrtums und des Streites, dass unser wirkliches Denken in den Urteilen, die es erzeugt, seinen Zweck häufig verfehlt; dass diese Urteile teils von den einzelnen Denkenden selbst wieder aufgehoben werden, indem die Überzeugung eintritt, dass sie ungültig sind, d. h. dass notwendig anders geurteilt werden muss, teils dass die Urteile von andern Denkenden nicht anerkannt werden, indem diese ihre Notwendigkeit bestreiten, sie für blosse Meinung und Vermutung erklären, oder ihre Möglichkeit leugnen, sofern über denselben Gegenstand notwendig anders geurteilt werden müsse. Darin, dass das wirklich entstehende Denken seinen Zweck verfehlen kann und wirklich verfehlt, liegt das Bedürfnis einer Disziplin, welche den Irrtum und den Streit vermeiden und das Denken so vollziehen lehrt, dass die daraus hervorgehenden Urteile wahr, d. h. notwendig und gewiss, d. h. vom Bewusstsein ihrer Notwendigkeit begleitet, und eben darum allgemeingültig seien.“ (Sigwart, Logik 3 Aufl. Bd. 1 S. 9 f.)

II. Kapitel.

Wesen und Methode der Untersuchung des Erkennens.

(Psychologismus und Kritizismus).

Seine Lehre von den Beweggründen und Zielen des Erkennens bietet Sigwart nun auch die Mittel, in dem Streite zwischen den Psychologisten und Kritizisten

über das Wesen des Erkennens und die Methode seiner Untersuchung Stellung zu nehmen.

Die These der Psychologisten hat Th. Lipps besonders energisch vertreten und in seinen „Grundzügen der Logik“ (Hamburg 1893, S. 1 f.) folgendermassen formuliert: „Die Logik ist eine psychologische Disziplin, so gewiss das Erkennen nur in der Psyche vorkommt und das Denken, das in ihm sich vollendet, ein psychisches Geschehen ist. Dass für die Psychologie im Unterschiede von der Logik der Gegensatz von Erkenntnis und Irrtum nicht in Betracht kommt, kann nicht heissen, dass die Psychologie diese beiden von einander verschiedenen psychischen Tatbestände als gleich ausgebe, sondern nur, dass sie beide in gleicher Weise verständlich zu machen habe. Dass aber die Psychologie in der Logik aufgehe, ist ja natürlich niemandes Meinung. Eben dass die Logik eine Sonderdisziplin der Psychologie ist, unterscheidet beide genügend deutlich von einander.“ Hiermit ist der Standpunkt der Psychologisten in der Tat treffend charakterisiert.

Th. Lipps hat seinerseits wiederholt den Psychologismus ebenso geschickt wie eifrig gegenüber den Kritizisten verfochten. Neben ihm hat K. Stumpf den Psychologismus in einer besonderen Schrift scharfsinnig verteidigt („Psychologie und Erkenntnistheorie“. München 1891. Aus den Abhandlungen der Münchener Akademie.) Er sucht in dieser Schrift die Abhängigkeit der Erkenntnistheorie von der Psychologie ausführlich zu beweisen; seine Darlegungen scheinen uns recht beachtenswert, aber doch in der Kernfrage nicht durchweg überzeugend. Den Psychologismus hat in der deutschen Philosophie übrigens früher schon F. E. Beneke zur Geltung zu bringen gesucht. Dieser Denker hat schon eine psychologistische Erkenntnistheorie konsequent ausgebildet. Beneke ging seinerseits auf John Locke zurück und liess sich von diesem Philosophen stark be-

einflussen. Locke aber ist als der Urheber des Psychologismus anzusehen.

Die empiristische Richtung ist zwar gegenwärtig etwas zurückgedrängt, macht sich aber immer noch sehr geltend. Verstärkt wurde diese Richtung durch das Emporblühen der Psychologie. Innerhalb der Psychologie wurden besonders auch die Werke der englischen Philosophen eingehend berücksichtigt; diese aber hatten ja die psychologische Methode besonders energisch ausgebaut.

Die Psychologisten betonen nun aber übereinstimmend, dass die Kenntnis des psychischen Lebens die Voraussetzung ist, auf der allein eine Erkenntnistheorie aufgebaut werden könne. Denn die Erkenntnistheorie behandle ja psychische Vorgänge und sei somit eben auch von der Psychologie abhängig. Den Psychologismus interessiert eben vor allem die Frage nach der Entstehung der Vorstellungen; er legt besonderen Wert darauf, die Entstehung der Vorstellung zu beurteilen. Dies hat sich bei den Anhängern dieser Richtung seit Locke's Zeiten erwiesen.

Gerade umgekehrt stellt sich der Kritizismus zu den Problemen. Als den Begründer des Kritizismus haben wir bekanntlich Kant anzusehen. Kant aber hat es ausdrücklich abgelehnt, in seiner Erkenntnistheorie die Frage nach der Entstehung der Vorstellung zu beantworten. Ihn interessierte nicht die quaestio facti, sondern allein die quaestio iuris. Ebenso betonen nun die Kritizisten, dass die Erkenntnistheorie nicht die Entstehung des Erkennens erklären will, sondern dass sie die Voraussetzungen und Grundlagen aller Erkenntnisse auf ihre Rechtsansprüche hin untersuchen will, dass also die Erkenntnistheorie eine besondere Art von Untersuchung darstelle und von der Psychologie unabhängig sei; die Psychologie behandele die quaestio facti, die Erkenntnistheorie dagegen die quaestio iuris.

Das Verhältnis dieser beiden Fragestellungen hat Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ (herausgegeben von K. Kehrbach. 2. Aufl. Leipzig o. J. S. 104 f.) ebenso eingehend wie scharfsinnig auseinandergesetzt. Er statuiert hier „zweierlei Begriffe von ganz verschiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, dass sie beiderseits völlig a priori sich auf Gegenstände beziehen, nämlich die Begriffe des Raumes und der Zeit, als Formen der Sinnlichkeit, und die Kategorien, als Begriffe des Verstandes“ und behauptet, dass es eine „ganz vergebliche Arbeit“ sein würde, „von ihnen eine empirische Deduktion versuchen wollen“, dass vielmehr nur eine transcendentale Deduktion von den Anschauungsformen resp. Kategorien möglich wäre. Zugleich hebt er energisch hervor, dass diese Deduktion keine psychologische oder „physiologische“ (wie er sagt), sondern vielmehr eine transcendentale sein müsse. Die „physiologische Ableitung“ „kann eigentlich gar nicht Deduktion heissen“; denn „sie betrifft eine quaestionem facti.“ Andererseits räumt aber Kant auch ein, dass die psychologische „Deduktion“ auch ihren „grossen Nutzen“ hat, und weiss auch die Verdienste John Locke's in Beziehung auf die psychologische Untersuchung des Erkennens gebührend zu würdigen. „Man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, dass er dazu zuerst den Weg eröffnet hat.“

Auch sonst sprechen sich die Anhänger des Kritizismus entschieden dafür aus, dass die psychologische Methode für die Erklärung der Notwendigkeit unserer Erkenntnis nicht ausreiche, dass vielmehr die Aufgabe der Erklärung der Notwendigkeit der Erkenntnis über die Psychologie hinausführe und eine eigentümliche Methode erfordere.

Besonders nachdrücklich hat dies A. Stadler (Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie. Leipzig 1876, S. 11) hervorgehoben.

Er sucht hier zu zeigen, dass die „Lösung der Aufgabe, die Möglichkeit der Erkenntnis zu erklären", neben der Psychologie „eine neue Wissenschaft" erzeugt und diese Wissenschaft „ihre eigentümliche Methode zu erfordern scheint." Er will aber dieser neuen Wissenschaft den Namen geben: „Allgemeine Logik oder Allgemeine Theorie des Erkennens." Gegen den Psychologismus wandten sich ferner Windelband, Rickert und Volkelt.

Schliesslich hat E. Husserl in einer besonders bedeutsamen Schrift, seinen „Logischen Untersuchungen" (Halle a. S. 1900/01) ebenso eingehend wie entscheidend den Psychologismus bekämpft. Husserl war früher Anhänger der psychologischen Methode, hat sich aber nunmehr auf den Boden des Kritizismus gestellt; er geht jetzt vielfach auf Bolzano zurück. cf. W. Schuppe: Zum Psychologismus und zum Normcharakter der Logik. Eine Ergänzung zu Husserl's „Logischen Untersuchungen". Archiv für systematische Philosophie, Bd. 7, Heft 1, 1901, S. 1—22, sowie Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4. Teil, 9. Aufl. 1902, S. 343.

Zwischen den Psychologisten und den Anhängern des Kritizismus ist also ein heftiger Streit ausgebrochen und dieser Streit hat schon eine besondere Literatur hervorgerufen. Dieselbe ist ungemein umfangreich und konnte daher in unserer kurzen Übersicht nicht erschöpfend angegeben werden; wir mussten uns vielmehr auf die wichtigsten Autoren beschränken.

Wie verhält sich nun Sigwart zu der Streitfrage? Sigwart nimmt zu dem Problem eine vermittelnde Stellung ein. Er ist der Überzeugung, dass durch die bloss psychologische Betrachtungsweise die Frage, welchen Zweck wir uns mit unserer Erkenntnistätigkeit setzen, nicht gelöst werden könne. Sigwart findet, dass der Zweck für das Denken von der grössten Bedeutung ist, dass er dasselbe beherrscht. Diesen Gedanken hat Sigwart in seiner Rede „Über die sittlichen Grundlagen

der Wissenschaft“ (Kleine Schriften Bd. 2 S. 1–23) besonders nachdrücklich hervorgehoben. Er betont hier (S. 12): „Das Erste und Höchste ist immer die Überzeugung von dem, was unsere letzte Bestimmung ist; und nur weil uns aus dem Bewusstsein dieser Bestimmung die Idee der Wissenschaft fliesst, ist sie da als Aufgabe, und verwirklicht sie sich in ununterbrochenem Fortschritt. Es erklärt sich daraus, dass die dem Wollen und Handeln des Menschen entnommenen Begriffe zuerst die leitenden Gesichtspunkte für die Erkenntnis der Welt werden; er sucht sie in demselben Sinne zu verstehen, in welchem er sich selbst und sein bewusstes Tun versteht, aus den leitenden Zwecken.“ Sigwart führt hier (S. 12 f.) dann im Einzelnen aus, wie schon in der Geschichte der griechischen Philosophie der Zweck sich in entscheidender Weise geltend gemacht hat, wie er zuerst in der Philosophie des Sokrates, weiter aber in den Systemen seiner beiden grossen Nachfolger Platon und Aristoteles hervorgetreten ist. Er rühmt insbesondere mit vollem Recht an Sokrates (S. 12): „Wenn Sokrates den planlosen und fruchtlosen Phantasieen der älteren Naturphilosophie entgegen ein festes und seiner Sache gewisses Wissen fordert, da beginnt er mit der Forderung, dass der Mensch wissen soll, was er will, dass er in einem deutlich gedachten Begriffe sich zuerst über sein eigenes Tun Rechenschaft gebe.“

Wir müssen uns also Zwecke setzen. Nur an den Zwecken können wir Wahrheit und Irrtum abmessen. Mit dem Zweckbegriff würde auch der Unterschied von Wahr und Falsch dahin fallen. Diesen Gesichtspunkt entwickelt Sigwart besonders in seinem Aufsatz „Der Kampf gegen den Zweck“ (Kleine Schriften Bd. 2 S. 24–67). Er kommt hier (S. 66f.) zu dem Ergebnis: „Die Auffassung, welche alle und jede Gültigkeit des Zweckbegriffs leugnet, und nur die Betrachtung der wirkenden Ursachen für zulässig erklärt, hebt sich selbst

auf, indem sie den Unterschied von Wahr und Falsch zerstört. Rein nach den wirkenden Ursachen betrachtet ist alles gleich notwendig, Wahrheit und Lüge, Wissenschaft und Aberglauben, Wahnsinn und gesunder Verstand. Alle Gedanken, mögen sie gedacht sein, von wem sie wollen, haben hier dasselbe Recht; auch die teleologische Auffassung wäre nicht da, wenn sie nicht notwendig wäre, und ist in der Welt kraft des Rechts der Kausalität so gut als die mechanische Wissenschaft. Wer Wahres und Falsches scheidet, misst das menschliche Denken an einem Zwecke, und erkennt an, dass es dazu da sei, die Wahrheit zu finden."

Die rein kausale Betrachtung des Denkens genügt also nicht und deshalb ist auch die rein psychologische Auffassung des Denkens unzulänglich. Es ist vielmehr eine teleologische Betrachtung des Erkennens erforderlich. Der Begriff der Wahrheit setzt den Begriff des Zweckes voraus.

Ferner erhält erst durch den Zweck des Menschen Erkenntnistätigkeit Wert. „Wohl ist von Anfang an ein natürlicher Erkenntnistrieb in ihm lebendig, und sucht bald dieses, bald jenes zu beobachten und zu begreifen, und aus ihm entnimmt er die **Formen,** in denen sein Wissen sich gestalten muss; aber was ihn seine Natur zu tun treibt, kann sich erst dann zu einem festen Zwecke, zu einer unwiderruflichen Aufgabe gestalten, wenn er den Wert dieses Triebes begreift und ihn als einen Teil seiner Bestimmung anerkennt, die zu erfüllen er verpflichtet ist. Was er wissen kann, ist ihm durch die Welt und seine geistige Organisation vorgeschrieben; dass er wissen soll, entspringt aus seiner sittlichen Natur und kann nur von seinem Willen bejaht werden." (Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2 S. 11.)

Auf dem Begriff des Zweckes beruht also sowohl der Wert wie auch die Wahrheit des Erkennens, und von hier aus ergibt sich somit die Wichtigkeit der

teleologischen gegenüber der bloss mechanischen Betrachtungsweise.

Es scheiden sich besondere logische von den bloss psychologischen Problemen; denn der Zweck, die Wahrheit zu erkennen, kann durch den bloss psychologischen Prozess nicht realisiert werden.

„Die Beziehung auf diesen Zweck scheidet die logische Betrachtung des Denkens von der psychologischen. Dieser ist es um die Erkenntnis des wirklichen Denkens zu tun, und sie sucht demgemäss die Gesetze, nach denen ein bestimmter Gedanke unter bestimmten Bedingungen gerade so und nicht anders eintritt, sie setzt sich zur Aufgabe, jedes wirkliche Denken aus den allgemeinen Gesetzen der geistigen Tätigkeit und den jeweiligen Voraussetzungen des individuellen Falles zu begreifen — in gleicher Weise also das irrtümliche und streitige, wie das wahre und allgemein anerkannte Denken. Der Gegensatz von wahr und falsch hat ebensowenig eine Stelle in ihr, wie der Gegensatz von gut und böse im menschlichen Handeln ein psychologischer ist. Die logische Betrachtung dagegen setzt das Wahrdenkenwollen voraus, und hat nur für diejenigen einen Sinn, welche sich dieses Wollens bewusst sind und nur für dasjenige Gebiet des Denkens, welches von ihm beherrscht wird. Indem sie, von diesem Zwecke ausgehend, die Bedingungen untersucht, unter denen er erreicht wird, will sie einerseits die Kriterien des wahren Denkens aufstellen, die aus der Forderung der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit fliessen, andererseits die Anweisung geben, die Denkoperationen so einzurichten, dass der Zweck erreicht wird.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 10.) Insofern erwächst der Logik also eine zweifache Aufgabe: „So ist die Logik nach einer Seite eine kritische Disziplin gegenüber dem schon vollzogenen Denken, auf der anderen Seite eine Kunstlehre. Da aber die Kritik einen

Wert nur hat sofern sie ein Mittel ist den Zweck zu erreichen: so ist die oberste Aufgabe der Logik und diejenige, die ihr eigentliches Wesen ausmacht, Kunstlehre zu sein.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 10).

Sigwart sieht demnach in der Logik in erster Linie eine „Kunstlehre“, also eine normative Disziplin. Als solche hat sie nicht die psychologischen Gesetze, die Naturgesetze, sondern die normativen Gesetze, die Normalgesetze des Denkens zu entwickeln, d. h. diejenigen Gesetze, die das Denken befolgen muss, wenn anders es zu wahren Erkenntnissen gelangen will. In der Tat wird man nicht umhin können, die Logik als eine normative Wissenschaft — ebenso wie die Ethik und Ästhetik — aufzufassen und zu behandeln. Welchen Anforderungen nun die Logik als normative Disziplin zu entsprechen hat, das hat, wie uns scheint, O. Külpe in seiner „Einleitung in die Philosophie“ (3. Aufl. Leipzig 1903, S. 49) besonders treffend auseinandergesetzt. Dieser Denker bestimmt aber hier die Aufgabe der Logik folgendermassen: Fasst man die Operationen, die eine giltige Erkenntnis gestalten, unter dem Namen des Denkens zusammen, so kann man die Logik auch als eine Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens definieren. Hebt man den Gesichtspunkt des Zweckes, dem sie dient, besonders hervor, so erscheint sie als ein System der Mittel, die gebraucht werden müssen, um diesen Zweck, nämlich giltige Erkenntnisse zu erreichen, und ihre Regeln oder Lehren werden zu Vorschriften oder Normen, nach denen man sich zu richten hat, wenn anders man zweckmässig, richtig denken will. In diesem Sinne ist die Logik eine technische oder normative Disziplin, eine Kunstlehre des Denkens. Aus dieser Bestimmung erwächst ihr auch gegenüber dem tatsächlich geübten Denken eine kritische Aufgabe, der sie nachkommt, indem sie es auf seine Übereinstimmung mit den Normen prüft, deren Befolgung die

Richtigkeit und Giltigkeit der Erkenntnis gewährleistet.“ Offenbar genügt die Logik Sigwarts diesen Anforderungen Külpes in vollkommenem Masse.

Für die Logik ist also der Unterschied von Naturgesetzen und Normen von grösster Wichtigkeit. Normen und Naturgesetze werden nun zwar häufig in der Logik wie in der Ethik und Ästhetik mit einander vermengt, müssen aber scharf auseinander gehalten werden. Besonders klar hat den Unterschied beider Arten von Gesetzen W. Windelband in seinem Aufsatze über „Normen und Naturgesetze“ in den „Präludien“ (Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie. Freiburg i. B. und Tübingen, 1884, S. 211—246) dargelegt. Windelband hebt in seinem Aufsatze sehr richtig hervor, dass die Normen „von den Naturgesetzen durchaus verschieden“ sind (S. 224) und setzt die Normen im Gegensatz zu den Naturgesetzen in das engste Verhältnis zu dem Zweckbegriff. „Was also die Norm in allen Fällen zur Norm macht, ist die Beziehung auf den Zweck der Allgemeingiltigkeit. Nicht um faktische Allgemeingiltigkeit handelt es sich — das wäre ein Fall von naturgesetzlicher Notwendigkeit —, sondern um das Verlangen der allgemeinen Geltung. Normen sind der Ausdruck des zwecksetzenden Bewusstseins.“ (S. 225 f.) Die Normen sind „Regeln der Beurteilung“. (S. 219.) Andererseits sucht dann freilich Windelband doch wieder die Normen in ein näheres Verhältnis zu den Naturgesetzen zu bringen und sie als „besondere Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen“ (S. 224) zu verstehen. Diese Deutung der Normen scheint uns sehr misslich und nicht wohl haltbar zu sein; sie hängt indessen offenbar mit Windelbands Stellung zu dem Problem der Willensfreiheit zusammen und soll daher hier nicht näher beleuchtet werden.

Wir halten jedenfalls alle Versuche, die Normen auf Naturgesetze zurückzuführen, für misslungen und an

sich verkehrt. Wir finden übrigens, dass Sigwart den Unterschied von Naturgesetzen und Normen in seiner Grundlegung der Logik besonders hätte betonen sollen, glauben es aber immerhin Sigwart zum Verdienst anrechnen zu müssen, dass er den normativen Charakter der Logik gegenüber dem Psychologismus energisch verteidigt hat.

Dennoch ist Sigwart nicht als ein strikter Gegner der psychologischen Methode anzusehen; er meint nur, dass ihr ein logisch analysierendes Verfahren zur Seite treten muss. Dem Vorwurf so mancher Psychologisten, dass ein bloss kritizistisches Verfahren in der Luft baue, kann er sich nicht ganz verschliessen. Auch das kritisch analysierende Verfahren macht nach ihm eine Reihe Voraussetzungen teils psychologischer, teils wissenschaftsgeschichtlicher Art. Auch sonst wendet Sigwart eine Reihe psychologischer Analysen an, teils zur Grundlegung seiner Anschauung, teils zu ihrer weiteren Ausführung.

Er bezeichnet selbst diese Vermittlungstendenz als seinen eigentümlichen Standpunkt und den besonderen Vorzug seiner Logik [1]). „Durch diese Fassung der Aufgabe und Anordnung der Untersuchung glauben wir die verschiedenen Gesichtspunkte zu vereinigen, welche in der Bearbeitung der Logik herausgetreten sind, und jedem sein Recht widerfahren zu lassen.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 22.)

So räumt Sigwart einerseits bereitwillig das relative Recht der psychologischen Logik ein: „Wenn man einerseits der Logik zuwies, die Naturformen und Naturgesetze des Denkens aufzustellen, denen es notwendig folge, so erkennen wir die Notwendigkeit an, solche

[1]) Diesen Vorzug hebt besonders auch Wartenberg in seiner oben erwähnten Abhandlung an Sigwart hervor.

Naturgesetze, unter denen alles Urteilen überhaupt steht, aufzustellen und die Prinzipien zu finden, unter denen es als bewusste Funktion von dieser bestimmten Art notwendig stehen muss"; (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 22) zugleich aber weist er doch die psychologische Logik energisch in ihre Schranken zurück. Er macht ihr gegenüber geltend, dass die Logik „nicht eine Physik, sondern eine Ethik des Denkens sein will", und bestreitet daher, dass durch eine rein psychologische Logik „die Aufgabe der Logik erfüllt sei". (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 22.)

Andererseits vertritt Sigwart den normativen Charakter der Logik zwar entschieden und bekennt sich insofern zur kritizistischen Methode. „Wenn man sie andererseits als Lehre von den Normen des menschlichen Denkens oder Erkennens definiert hat, so erkennen wir an, dass ihr dieser normative Charakter wesentlich ist"; (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 22) zugleich aber weist er nachdrücklich auf die Grenzen der normativen Logik hin. Die Logik soll zwar Normen des Denkens aufstellen, „aber wir leugnen, dass diese Normen erkannt werden können anders als auf Grundlage des Studiums der natürlichen Kräfte und Funktionsformen, welche durch jene Normen geregelt werden sollen, und wir leugnen ebenso, dass ein blosser Codex von Normalgesetzen für sich schon fruchtbar sei und genüge den Zweck, um dessentwillen es überhaupt eine Logik aufzustellen lohnt, zu erreichen". (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 22.) Zwei Mängel wohnen also der normativen Logik inne: einerseits können die Normen des Denkens nur psychologisch erkannt werden; andererseits sind sie an und für sich ebenso unfruchtbar wie leer.

Der letztere Mangel insbesondere lässt es Sigwart „nötig" erscheinen, „dasjenige, was meist nur anhangsweise abgehandelt wird, zum eigentlichen, letzten und

Hauptziel unserer Wissenschaft zu machen, nämlich die Methodenlehre.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 22.) Über die Aufgabe der Methodenlehre aber bemerkt Sigwart, dass „diese zu ihrem Hauptgegenstande das Werden der Wissenschaft aus den natürlichen gegebenen Voraussetzungen des Wissens haben muss“. (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 22.)

Die Methodenlehre steht also für Sigwart im Vordergrunde des Interesses und hierin gipfelt gewissermassen seine Logik. Hierauf hat übrigens O. Siebert in seiner „Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel“ (Göttingen 1898 S. 415) bereits sehr richtig hingewiesen; er bemerkt hier vollkommen treffend, dass „das Hauptziel“ in Sigwarts Logik „die Methodenlehre ist“.

Wie der psychologischen Logik und der normativen Logik, so glaubt übrigens Sigwart auch der erkenntnistheoretischen Logik, wie sie besonders von W. Schuppe in konsequenter Weise ausgebildet worden ist, hinlänglich Rechnung zu tragen; dagegen weist er die metaphysische Logik, wie sie Hegel und seine Schule in höchst verhängnisvoller Weise gepflegt hatten, mit Recht sehr entschieden zurück. In Beziehung auf die erkenntnistheoretische Logik und die metaphysische Logik formuliert er selbst seinen Standpunkt dahin, dass seine Logik das Ziel verfolge, „auch denjenigen gerecht zu werden, welche, um der Leerheit und Abstraktheit der formalen Schullogik zu entgehen, ihr die Aufgabe der Erkenntnistheorie zuweisen, nur dass wir allerdings alle Fragen über die metaphysische Bedeutung der Denkprozesse ausschliessen und uns rein innerhalb des vorgeschriebenen Rahmens halten, innerhalb dessen wir das Denken als subjektive Funktion betrachten, und die Anforderungen an dasselbe nicht auf eine Erkenntnis des Seienden ausdehnen, sondern auf das Gebiet der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit beschränken, in

welchen Charakteren auch der Sprachgebrauch immer und überall das unterscheidende Wesen des Logischen sieht". (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 22 f.)

Die im Vorstehenden dargelegte Stellung zu dem Gegensatze des Psychologismus und Kritizismus hat Sigwart schliesslich noch in einer besonderen Auseinandersetzung mit E. Husserl's „Logischen Untersuchungen" (1. Teil, Halle a. S. 1900) in seiner „Logik" energisch verteidigt. (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 1 S. 23 f. Anm.) Erschöpfend ist diese Auseinandersetzung allerdings nicht. Sigwart bemerkt selbst: „Es ist hier nicht möglich, alle seine Sätze einzeln durchzugehen, Missverständnisse aufzuklären oder falsche Konsequenzen abzuwehren; ich begnüge mich an ein paar charakteristischen Sätzen die Differenz zu beleuchten." Es würde indessen auch so zu weit führen, wenn wir hier näher diese Differenz besprechen wollten; sie besteht übrigens im wesentlichen in einer verschiedenen Stellung zu dem Psychologismus. Sigwart glaubt der psychologischen Logik grössere Zugeständnisse machen zu müssen als Husserl. Sigwart findet daher, dass Husserl in seinem Gegensatz zu dem Psychologismus zu weit gegangen ist und in eine „ganz einseitige Auffassung" verfallen ist. Im wesentlichen scheint uns die Auseinandersetzung Sigwarts treffend zu sein. Wir sind der Überzeugung, dass Sigwart sowohl dem Psychologismus wie dem Kritizismus gegenüber die richtige Mitte hält und können uns daher seine Position in der Hauptsache unbedenklich aneignen. Verkehrt und unbillig scheint es uns indessen, wenn Sigwart am Schlusse seiner Auseinandersetzung seinerseits Husserl Empirismus und „Psychologismus" — wenn auch nur bedingt — vorwirft; denn diese Denkrichtungen liegen doch Husserl durchaus fern. Sigwart scheint uns andererseits auch den Verdiensten Husserl's nicht ganz gerecht zu werden. Insofern können wir also Sigwart nicht folgen.

Dagegen erscheint uns die Stellung, die Sigwart zu dem Problem selbst, dem Gegensatze des Psychologismus und Kritizismus einnimmt, als eine ebenso tief durchdachte wie wohl begründete. Seine Lösung des Problems finden wir sehr glücklich. Sie beruht aber auf dem teleologischen Charakter des Erkennens und damit auf dem Begriffe des Zweckes.

III. Kapitel.

Das Ideal des Erkennens (Wissens).

Auf dem Begriffe des Zweckes basiert nun aber weiter auch der Begriff der Wissenschaft. Das Ziel des Erkennens ist ja, wie wir oben sahen, darauf gerichtet, das Seiende zu erfassen und so die Wahrheit zu gewinnen. Das Seiende nun wird erfasst durch die einzelnen Wissenschaften; worin liegt dann aber ihre Einheit?

Diese Frage hat Sigwart in seiner Rede „Über die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft“ (Kleine Schriften Bd. 2 S. 1—23) näher erörtert. Er hebt hier hervor, dass die Einheit der Wissenschaft nicht in der „Summe alles dessen, was die Einzelnen wissen, dem in seiner Vollständigkeit gedachten, aber nirgends greifbaren Conglomerate ihrer Kenntnisse“ zu finden ist; dies würde „den stolzen Namen der Wissenschaft“ nicht erhalten können, „dächten wir auch die Kenntnisse der mannigfaltigsten Art so lückenlos aneinandergefügt, dass sie sich zu einem annähernd vollständigen Bilde der Welt gestalteten.“ Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2 S. 5.) In der blossen Aneinanderreihung der einzelnen Wissenschaften liegt also die Einheit der Wissenschaft noch

nicht. Die blosse Zusammenstellung der Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften ergibt noch nicht die Wissenschaft als solche. Ihre Einheit ist vielmehr nur in dem Begriffe des Zweckes zu finden. „Nicht in dieser äusserlichen Aneinanderreihung können wir die Einheit der Wissenschaft suchen; sie hat ihre Existenz als gewusster und gewollter **Zweck.** Nicht dort erkennen wir Wissenschaft an, wo zufällig Kenntnisse entstehen, wie sich eben der Neugier die Gelegenheit zur Beobachtung bietet, oder das Bedürfnis des Lebens auf die Natur der Dinge zu achten zwingt, oder ein glücklicher Einfall eine allgemeine Wahrheit richtig trifft; sie ist uns weder ein Geschenk einer von selbst sich entwickelnden Natur, noch ein blosser Nebenerwerb wie die Befriedigung unserer Bedürfnisse, sondern eine mit Bewusstsein übernommene Aufgabe und ein Gegenstand planmässiger Arbeit.“ (Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2 S. 5 f.)

Sigwart weicht also hier von dem Positivismus ab; denn dieser erblickt ja die Einheit der Wissenschaft in einer blossen Sammlung der Ergebnisse der Einzelwissenschaften. Wir halten Sigwarts Kritik des Positivismus für vollkommen treffend. Nicht viel haltbarer als der Standpunkt des Positivismus ist übrigens derjenige Paulsens; denn er fasst die Philosophie als den „Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis“. Diese Definition ist offenbar „viel zu weit“, wie Überweg-Heinze (Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1. Teil, 9. Auflage, Berlin 1903, S. 5) richtig hervorhebt.

Als eine blosse Zusammenstellung der Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften lässt sich also die Einheit der Wissenschaft nicht verstehen. Dieselbe beruht vielmehr auf dem Begriffe des Zweckes und ist damit von dem Denkenwollen abhängig. Der höchste Zweck aber, „den das Denkenwollen sich setzt“, ist die „Erkenntnis der der Wahrnehmung zugänglichen Welt“, die „Welterkenntnis“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 6). Der

höchste Zweck des Erkennens ist aber zugleich das Ideal des Erkennens oder „das Ideal des Wissens“ und damit auch „das Ideal der Wissenschaft“ (Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2 S. 6; Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 6).

Auf dieses Ideal müssen wir „unsern Erwerb von Kenntnissen beziehen, ... und wir messen die Reinheit und Stärke des wissenschaftlichen Sinnes an der Klarheit mit der das Ideal der Wissenschaft gedacht wird, und an der Sicherheit, mit der es unser Tun regelt“. (Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2 S. 6.) Das Ideal des Wissens oder der Wissenschaft ist also für unser Erkennen von der grössten Bedeutung.

Dieses Ideal hat Sigwart nun sowohl in seiner „Logik“ (3. Aufl. Bd. 2 S. 6 ff.) als auch in seiner Rede „Über die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft“ (Kleine Schriften Bd. 2 S. 6 ff.) näher gezeichnet. An beiden Stellen hebt er übereinstimmend hervor, dass sich das Ideal des Wissens oder der Wissenschaft aus drei Merkmalen konstituiert. „Das Ideal der Welterkenntnis enthält zuerst ein nach Raum und Zeit vollständiges Weltbild, sodann eine in einem vollendeten Begriffssystem vollzogene Klassifikation des Gegebenen, endlich die Einsicht in die Notwendigkeit des Gegebenen in Form eines durchgängigen Kausalzusammenhanges.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 6.) Mit diesen Worten fasst Sigwart in seiner „Logik“ die drei Hauptzüge des Ideals des Wissens oder der Wissenschaft kurz zusammen und führt sie dann im Einzelnen aus. Indessen hat Sigwart nicht nur die Gliederung des Ideals des Wissens oder der Wissenschaft, sondern auch seine Voraussetzungen und seinen Zusammenhang ausführlich in seiner „Logik“ (3. Aufl. Bd. 2 S. 6 ff.) dargestellt. Ebenso hat er es in seinem Aufsatz „Über die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft“ (Kleine Schriften Bd. 2 S. 6 ff.) eingehend behandelt.

Fassen wir nun das Ideal des Wissens nach seinen Hauptzügen sowie seinen Voraussetzungen und seinem Zusammenhange näher ins Auge! „Entwerfen wir uns aber dieses Ideal in seinen Hauptzügen, so enthält es zuerst die extensive Vollständigkeit unserer Erkenntnis. Ein treues Bild des Universums, das unabsehbar nach Raum und Zeit vor uns sich ausbreitet, soll gezeichnet werden; der Riss des Weltbaus soll in seinen Massen vor uns liegen.“ (Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2 S. 6.) Es entsteht so für den Menschen die Aufgabe, „die Allheit des Seienden“ in einer Gesamtanschauung zu erfassen. (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 9.) „Indem er über das unmittelbare Bedürfnis sich erhebend nur dem Interesse des Wissenstriebes folgt, und dessen Ziele mit Bewusstsein zum Zwecke setzt und universalisiert, erwächst ihm zunächst das Ideal einer allumfassenden Kenntnis des Einzelnen, wie es in Form der Wahrnehmung sich ihm darbietet, das Ideal eines vollständigen Weltbildes, in dem die ganze in Raum und Zeit ausgebreitete Mannigfaltigkeit des Seienden für sein Bewusstsein sich darstellen soll.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 9.)

Sigwart führt diesen Gedanken noch weiter aus; dabei unterscheidet er besonders die räumliche Ordnung und die zeitliche Ordnung.

„Die Ordnung, in der so das Einzelne erscheint, ist vor allem die räumliche. Wie in dem augenblicklichen Sehfeld alles an bestimmter Stelle lokalisiert erscheint, so gilt es in einem Raumbild jedem Wahrgenommenen seine Stelle anzuweisen, und wie in einem Überblick die räumlichen Beziehungen des Alls aufzufassen.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 9.) Diesen Gedanken verfolgt Sigwart (Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 9; Kleine Schriften Bd. 2 S. 6 f.) noch weiter bis in das Detail hinein und malt ihn in zwar treffender, aber ziemlich breiter Weise aus. Er fasst diesen Gesichts-

punkt dann schliesslich noch einmal zusammen mit den Worten: „Das Unbekannte, wo es sei, empfinden wir wie einen Vorwurf, von dem uns zu befreien keine Anstrengung zu gross, keine Unternehmung zu gewagt dünkt.“ (Kleine Schriften Bd. 2 S. 7.)

Aber neben der räumlichen Ordnung ist auch die zeitliche Ordnung und damit die Geschichte in Betracht zu ziehen. „Diesem Streben nach einem mannigfaltigen Raumbilde der Welt geht der Versuch zur Seite, ein ebenso vollständiges Bild ihrer Geschichte zu gewinnen und alles, was Gegenstand menschlicher Wahrnehmung sein kann, ebenso in eine zeitliche Ordnung zu bringen, den unmittelbar anschaulichen Verfluss[1]) der Änderungen, die wir mit stetigem Blicke zu verfolgen vermögen, auf die unabsehbare Vergangenheit auszudehnen.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 9 f.) So „verfolgen wir rückwärts in der Zeit die Geschichte der Welt; aufgerollt vor unseren Blicken soll die Vergangenheit des Alls liegen.“ (Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2 S. 7.) Sigwart trennt hier des Näheren die Naturgeschichte und die Menschheitsgeschichte und skizziert mit knappen Strichen die Ziele beider Teile der „Geschichte“. (Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 10; Kleine Schriften Bd. 2 S. 7.) Besonders treffend entwickelt Sigwart die Ziele der Menschheitsgeschichte: „zuletzt soll die Geschichte unseres eigenen Geschlechtes uns erzählen, wie die Völker gelebt und das vielverschlungene Netz ihrer rastlosen Tätigkeit über die Erde gesponnen haben, wie sie gedacht und gesprochen und von welchen Ideen ihr Geist, von welchen Regungen ihr Gemüt bewegt worden ist.“ (Kleine Schriften Bd. 2 S. 7.)

---

[1]) Dieser Ausdruck erscheint auffallend; Sigwart gebraucht ihn wohl im Sinne von: „Verlauf“. Jedenfalls ist der Ausdruck „Verfluss der Änderungen“ ziemlich anstössig. Von einem „Verfluss der Änderungen“ kann man doch nicht wohl sprechen.

So können wir denn den ersten Hauptzug des Ideals des Wissens oder der Wissenschaft dahin zusammenfassen: „Der Grundriss der Welt soll in seinen Massen vor uns liegen“ und „in den Annalen des Universums soll so wenig eine Lücke sein, als in den Karten, welche seine räumlichen Verhältnisse verzeichnen.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 9 f.)

Denken wir nun einmal diesen ersten Hauptzug des Ideals des Wissens oder der Wissenschaft erfüllt, so wäre damit doch nur eine unabsehbare Mannigfaltigkeit von einzelnen Wahrnehmungen unserem Bewusstsein geboten, und dieses „Gesamtbild der Welt“ könnte keineswegs ohne weiteres „Gegenstand eines einheitlichen und zusammenfassenden Bewusstseins werden.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 10.) „Wir hätten ein verwirrendes Chaos von Einzelheiten, von Formen der Dinge und Vorgängen“ [1]). (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 10.) „Solches Gesamtbild der Welt wäre ein verwirrendes Chaos von Formen und Vorgängen.“ (Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2 S. 7.) Der „Vielheit des Inhalts“ muss sich daher „das vergleichende und unterscheidende Denken“ bemächtigen; dies aber bestrebt sich, „hier Gleichheit und Ähnlichkeit zu erkennen, dort den Abstand der Unterschiede zu messen.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 10.) Es kommt also darauf an, „dass wir vergleichend und unterscheidend das Einheitliche und Gemeinsame in dem Vielen herausfinden und in festen Abständen seine Unterschiede abstufen. (Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2 S. 7 f.)

---

[1]) Im Texte Sigwarts findet sich: „Vorgänge“. Diese Form ist indessen nicht recht verständlich und scheint ein Druckfehler zu sein. Es muss doch wohl „Vorgängen“ heissen; so steht denn auch richtig in der angeführten Parallelstelle in den „Kleinen Schriften“: „Vorgängen“.

Wir müssen also Begriffe bilden und uns bemühen, mit Hilfe der Begriffe „Ordnung und Übersicht in die Vielheit zu bringen und die unzählbare Menge des Einzelnen in das feste Fachwerk von Gattungen und Arten zu stellen. Erst dadurch erhebt sich ja die Wahrnehmung zur Erkenntnis.“ (Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2 S. 7.) „Erst wenn wir das Eine und Gemeinsame in dem Vielen herausfinden, scheiden, was in den räumlich und zeitlich getrennten Erscheinungen gleich, was in ihnen verschieden ist, wenn wir die Unterschiede abstufen und so den Inhalt der Anschauungen logisch ordnen, wird die Wahrnehmung zur Kenntnis[1]), kann jedes Einzelne in ein schon vorhandenes System von Vorstellungen eingereiht werden, die als Prädikate unserer Wahrnehmungsurteile jede einzelne Erscheinung in eine feste und bleibende Vorstellung zu verwandeln gestatten.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 10 f.)

Diese logische Ordnung des Gesamtbildes der Welt müssen wir nun so lange fortsetzen, „bis uns der Stammbaum vorliegt, aus dem die Nähe oder Ferne der Wesensverwandschaft aller Dinge abzulesen ist. Ein System von Begriffen in der Welt verwirklicht zu denken, ist die zweite Forderung unseres wissenschaftlichen Ideals.“ (Sigwart, Kleine Schriften, Bd. 2 S. 8.) Diese Forderung führt aber schliesslich „zu einem allumfassenden System von Begriffen, in welchem der ganze Inhalt des Wahrgenommenen, sowohl der Dinge als der Vorgänge, nach Gleichartigkeit und Verschiedenheit geordnet vorläge, zu einer das ganze Ge-

[1]) In der von uns herausgehobenen Parallelstelle der „Kleinen Schriften“ gebraucht Sigwart statt „Kenntnis“ vielmehr den Ausdruck „**Er**kenntnis“, und dieser Ausdruck scheint uns entschieden treffender zu sein. Der Ausdruck „Kenntnis“ ist geradezu irreführend; denn er schmeckt nach Positivismus.

biet unserer Wahrnehmung umspannenden Klassifikation“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 11.)

„In einer durchgeführten Klassifikation“ müsste der „Stammbaum von allgemeineren und spezielleren Begriffen hergestellt“ werden, „denen jede einzelne Form eines gegebenen Dinges, jeder Vorgang, jede Relation sich einfügen würde“ und so „jeder Teil unseres Weltbildes nicht bloss seinen Ort in Raum und Zeit, sondern auch seinen logischen Ort im Reich unserer Begriffe“ erhalten. (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 11.)

Auf diese Weise würde nun zwar dem Bedürfnis nach logischer Ordnung der Mannigfaltigkeit des Inhalts der einzelnen Wahrnehmungen Rechnung getragen; „aber die logische Ordnung käme doch nur wie ein äusseres Fachwerk über die Mannigfaltigkeit des Gegebenen her, und die Vielheit der Arten unter einer und derselben Gattung, die Zahl der Unterschiede, in die sich ein Gemeinsames spaltet, wäre eine rein tatsächliche – wohl ein Gegenstand des Staunens über die unerschöpfliche Fruchtbarkeit der Natur an Wesen von verschiedener Kombination ihrer Eigenschaften, aber kein Gegenstand wirklichen Verständnisses.“ (Sigwart, Logik. 3. Aufl. Bd. 2 S. 11.) Das letztere erreichen wir vielmehr erst dann, wenn wir „die Notwendigkeit in der Besonderung des Allgemeinen, in der Zusammenfassung verschiedener Merkmale in der Einheit eines Dinges einsehen; wir müssten einsehen, nicht bloss dass eine Gattung so und so viele Arten hat, sondern dass sie gerade diese und keine andere haben muss; wir müssten verstehen, welches Band die Merkmale zusammenhält, die einen zusammengesetzten Begriff konstituieren, und welche Notwendigkeit die Unterschiede an einem Gemeinsamen hervortreibt.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 11 f.) Es kommt also darauf an, „dass wir das Zusammensciende als notwendig zusammengehörig erkennen.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 12.)

Es sind denn auch in der Geschichte der Philosophie verschiedene Versuche gemacht worden, „auf dem Wege logischer Entwicklung die speziellen Begriffe aus den allgemeineren hervorgehen zu lassen“ und so jenem Streben genüge zu tun. Sigwart fasst indessen diese Versuche nicht näher ins Auge; er erwähnt nur kurz die Hegel'sche Methode als den „letzten und grossartigsten“ jener Versuche [1]). Sigwart lässt es vielmehr in diesem Zusammenhange dahingestellt, „auf welchem Wege die Einsicht in diese Notwendigkeit gesucht werden soll, und ob sie mit den Mitteln unseres Denkens gefunden werden kann;“ „hier handelt es sich nur darum, die Ziele zu zeichnen, denen unser Denken zustrebt.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 12).

Das Ziel aber, das hier unserem Denken vorschwebt, ist die Einsicht in die Notwendigkeit der begrifflichen Gliederung der Mannigfaltigkeit der Welt.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 12.)

Sigwart meint nun aber weiter, dass neben der rein logischen Gliederung der Vielheit der Erscheinungen „weder die räumliche und zeitliche Ordnung, noch die Zahl der Objekte, in denen sich die Begriffe ver-

[1]) Dies Urteil Sigwarts über Hegel's dialektische Methode können wir uns durchaus nicht aneignen. Hegel glaubte zwar in seiner dialektischen Methode den Schlüssel der Welt zu besitzen. Uns erscheint dieselbe indessen als ebenso unmöglich wie schädlich. Wir berufen uns für unser Urteil auf die vortreffliche Abhandlung von E. von Hartmann: Über die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen. Berlin 1868. v. H. hat in dieser Schrift die dialektische Methode Hegel's im Zusammenhange der Geschichte der Philosophie betrachtet und dann (S. 35—116) einer tief eindringenden Analyse unterworfen. Er gelangt in seinem „Resumé“ und Schluss (S. 122—124) zu einem vernichtenden Urteile über dieselbe; er sieht in der dialektischen Methode eine „krankhafte Geistesverirrung“ (S. 124). Seinem Urteile schloss sich u. A. J. Bergmann (Philosophische Monatshefte, Bd. 1, 1869, S. 393—407) im Wesentlichen an.

wirklichen", ausser Betracht bleiben dürfen, dass die Aufgabe der Wissenschaft noch nicht damit gelöst ist, „dass die allgemeinen Begriffe hergestellt würden, welche dem sinnlich Gegebenen seine mannigfaltigen Formen und Unterschiede bestimmen," sondern vielmehr auch „die Vielheit des Erscheinenden in seinen bestimmten Zahlen und Ordnungen" einen wichtigen Gegenstand der Wissenschaft bildet und „gegenüber der rein logischen Gliederung des Begriffssystems" nicht vernachlässigt werden darf; „denn auch das will schliesslich verstanden werden, warum uns diese Formen häufiger als jene, warum uns diese hier, jene dort begegnen." (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 12 f.) Erst wenn auch hierüber Klarheit geschaffen ist, ist das letzte Ziel der Wissenschaft vollkommen erreicht; dies Ziel aber ist: die „vollkommene Durchdringung des Gegebenen mit der Notwendigkeit des Denkens" (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 12). — Sigwart weicht hier von Platon und Aristoteles einigermassen ab und schliesst sich dagegen besonders an Bacon an; er hebt selbst diese Beziehungen ausdrücklich hervor. (Logik 3. Aufl. Bd. 12 f.)

In Beziehung „auf die bleibenden Bestandteile unseres Weltbildes, auf die Dinge, die in ihrer Verschiedenheit in jedem Augenblick den Bestand des Alls ausmachen" (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 13) wäre hiermit nun unser letztes Ideal der Wissenschaft vollkommen entworfen. Indessen müssen wir neben den Dingen auch „den Verlauf des Geschehens ins Auge fassen, in welchem diese Bestandteile sich selbst und ihre Beziehungen zu einander ändern." (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 13.)

Auch hier steht unser Wissenstrieb nicht still bei der begrifflichen Auffassung und Sonderung aller Arten und Formen der Veränderung, bei den Urteilen, die uns sagen, dass dieses hier, jenes dort diese bestimmte Art der Veränderung erleidet, und so von Moment zu

zu Moment die Gestalt des Ganzen im Flusse sich befindet; wäre es uns auch gelungen, den Gesamtverlauf aller Veränderungen zu übersehen und jede einzelne auf ihren bestimmten Begriff zu bringen, „so erhöbe sich immer noch die dringende Frage nach der Notwendigkeit alles dieses Geschehens und das Bedürfnis, die Mannigfaltigkeit der Vorgänge nicht nur äusserlich in unserem Bewusstsein zusammenzufassen, sondern als innerlich verbunden zu wissen.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 13.) Diese Tendenz nun sucht und findet Befriedigung in dem „allgemeinen und vielgestaltigen Gedanken der Kausalität;“ der Begriff der Kausalität ist daher „das Mittel, die Notwendigkeit alles Geschehens verständlich zu machen.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 14.)

Wie Sigwart den Begriff der Kausalität näher bestimmt, ist in diesem Zusammenhange unwesentlich und kann daher hier unerörtert bleiben [1]).

Vor allem liegt jedenfalls in dem Begriffe der Kausalität „die durchgängige Gesetzlichkeit. Alles was ist und geschieht als notwendig zu begreifen, in seinem Hervorgehen aus bestimmenden Ursachen nach allwaltenden unveränderlichen und unfehlbaren Gesetzen zu verstehen“ und nach diesen Gesetzen „den aus jeder Kombination mit Notwendigkeit eintretenden Erfolg voraussagen“ zu können, das ist der tiefste Sinn der Kausalität und zugleich für uns „die höchste Vollendung des Wissens.“ (Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2 S. 8.)

Einen fundamentalen Unterschied zwischen innerem und äusserem Geschehen will Sigwart in Beziehung auf

[1]) Sigwarts Begriff der Kausalität hat besonders Wartenberg in seiner oben angeführten Abhandlung erschöpfend behandelt, und wir können daher hier einfach auf diese Abhandlung verweisen. Viel weniger gründlich ist die Darstellung von Schapira in seinen „Erkenntnistheoretischen Strömungen der Gegenwart“ (S. 77 ff.).

die Kausalität nicht gelten lassen. Er hebt ausdrücklich hervor: „Längst hat das ruhelose Weiterdringen der Forschung die Grenze überschritten, welche der Erkenntnis strengen Kausalzusammenhanges durch den Unterschied des geistigen Lebens von dem materiellen Geschehen gezogen schien;“ er meint seinerseits sogar: „die Gedanken und Bilder, die verschwiegen durch unsere Seele ziehen, die Handlungen unseres Willens und die Ausbrüche der Leidenschaft müssen, wenn eine strenge Wissenschaft von der Seele möglich sein soll, ebenso festen Gesetzen gehorchen als der Gang der Magnetnadel und der Schlag des elektrischen Funkens, und der vollendeten Erkenntnis müsste es gelingen, den weiteren Gang der Geschichte mit derselben Sicherheit vorauszusehen, wie eine Mondsfinsternis oder einen Venusdurchgang.“ (Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2 S. 8.)

Sofern nun aber der Begriff der Kausalität auf die Dinge angewandt wird, entsteht die Frage, ob „alle Veränderungen der einzelnen Dinge nur Entwicklungen ihres eigenen Wesens sind“, wie Leibniz meinte, oder aber ein „Zusammenhang der Veränderungen eines Dinges mit seinen wechselnden Beziehungen zu anderen Dingen“ zu statuieren ist. (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 14.) Sigwart fasst diese Frage näher ins Auge und entscheidet sich seinerseits aus verschiedenen Gründen für die letztere Auffassung; er ist daher denn auch der Meinung, dass „die Erkenntnis der Notwendigkeit des Geschehens nicht bloss in Gesetzen der Selbstentwicklung von einander unabhängiger Wesen, sondern auch in Gesetzen der Wirkung und Wechselwirkung von einander abhängiger Substanzen zu suchen“ ist. (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 14 f.) Sigwart verwirft also die Leibniz'sche Form der Monadologie; seine Kritik des Leibniz'schen Standpunktes erscheint uns durchaus schlagend,

es ist indessen hier nicht der Ort, näher auf dieselbe einzugehen.

Alle drei Hauptzüge seines Ideals des Wissens aber fasst Sigwart schliesslich in folgenden Worten treffend zusammen: „So ergibt sich aus dem Bestreben, in den Formen unseres Denkens das Gegebene als notwendig zu erfassen, das Ideal einer Welterkenntnis, welche die gesamte wahrnehmbare Welt als Darstellung eines Systems von Begriffen und ihren Verlauf als Ausdruck notwendiger Folgen aus obersten Grundsätzen betrachtet; in der vollständigen Einordnung alles Einzelnen in diesen logisch durchsichtigen Zusammenhang wäre unser Denken befriedigt, die anschauenden und die denkenden Funktionen harmonisch zusammengeschlossen; äusseres und inneres Leben, materielles und geistiges Geschehen wären in gleicher Weise der Vereinzelung und Zufälligkeit entrückt, und jenes ideale einheitliche Bewusstsein, das unserem Wissenstriebe vorschwebt, in sich geschlossen und doch der Ausdruck der Totalität des Seienden.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 15.)

Wir sind der Überzeugung, dass Sigwart das Ideal des Wissens hiermit in den wesentlichen Hauptzügen richtig gezeichnet hat. Sigwarts Gedanken laufen aber darauf hinaus, dass das Ideal des Wissens aus drei Hauptzügen sich konstituiert und dass diese drei Hauptzüge in der „extensiven Vollständigkeit“, der „logischen Ordnung“ und der „durchgängigen Gesetzlichkeit“ zu suchen sind. (Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2 S. 8.) Hierin sind wir mit Sigwart vollständig einverstanden. Indessen glauben wir aber doch bestreiten zu müssen, dass Sigwart im Einzelnen diese drei Hauptzüge des Ideals des Wissens vollkommen richtig ausgeführt hat. Zwar gegenüber Sigwarts Entwickelung des ersten Hauptzuges — der „extensiven Vollständigkeit“ — haben wir keine erheblichen Bedenken. Wohl aber scheint uns Sigwarts Ausgestaltung des zweiten und dritten

Hauptzuges — der „logischen Ordnung“ und der „durchgängigen Gesetzlichkeit“ — gewichtigen Bedenken ausgesetzt zu sein. Es will uns dünken, als ob Sigwart diese beiden Hauptzüge in etwas einseitiger, sehr schroffer Weise formuliert hat und so seine nähere Bestimmung des zweiten und dritten Hauptzuges des Ideals des Wissens die Gefahr einer Vergewaltigung der Tatsachen der Erfahrung mit sich bringt.

Sigwart scheint uns einerseits die logische Ordnung des Seienden zu überschätzen, die alogischen oder gar antilogischen Elemente der Wirklichkeit aber zu wenig zu berücksichtigen und so konsequenterweise in den Hegel'schen Panlogismus mehr oder weniger hineingeraten zu müssen. Der Hegel'sche Panlogismus ist ja aber doch wohl ein überwundener Standpunkt; es lässt sich eben nicht alles Seiende in Begriffe auflösen.

Andererseits aber scheint uns Sigwart auch den Gedanken der durchgängigen Gesetzlichkeit zu überspannen und die Spontaneität des geistigen Lebens zu wenig in Rechnung zu stellen. Konsequenterweise müsste Sigwart die Willensfreiheit in jeder — wie auch immer begrenzten — Form leugnen. Sigwart scheint uns hier zu wenig äusseres und inneres Geschehen zu sondern. Die „durchgängige Gesetzlichkeit“ scheint uns nur für das äussere Geschehen als Ideal des Erkennens gefordert werden zu müssen. Dagegen scheinen uns die Tatsachen der Erfahrung dazu zu nötigen, die „durchgängige Gesetzlichkeit“ des inneren Geschehens aus dem Ideal des Wissens zu eliminieren oder doch wenigstens nur mit Einschränkungen in das Ideal des Wissens aufzunehmen. Es müsste also zwischen materieller und geistiger Welt geschieden und so Raum für die Spontaneität des geistigen Geschehens in dem Ideal des Wissens gelassen werden. Diese Spontaneität des geistigen Lebens wird ja aber von Sigwart ausdrücklich von dem Ideal des Wissens ausgeschlossen.

Dieselbe scheint uns indessen recht wohl möglich zu sein und nicht einfach geleugnet werden zu können. Allerdings ist ohne weiteres zuzugeben, dass die Spontaneität des inneren Geschehens, insbesondere der Willensakte keine absolute ist, sondern ziemlich eng begrenzt vorgestellt werden muss. Aber in einem gewissen Umfange resp. Grade scheint uns doch Willensfreiheit sehr wohl denkbar zu sein und durch die Tatsachen des sittlichen Bewusstseins gefordert werden zu müssen. Die Willensfreiheit muss näher als eine Wahlfreiheit zwischen verschiedenen mehr oder weniger starken Motiven gedacht werden und darin zum Ausdruck kommen, dass in dem Kampfe der verschiedenen Motive nicht einfach das stärkste Motiv resp. die Summe der stärksten Motive die Entscheidung herbeiführt, sondern, insofern als die entgegengesetzten Motive annähernd gleich stark sind, die Persönlichkeit, das Ich zu Gunsten der einen oder anderen Handlung den Ausschlag gibt oder doch geben kann.

In diesem Sinne einer eng begrenzten Wahlfreiheit scheint uns die Willensfreiheit psychologisch sehr wohl möglich zu sein und andererseits durch die Tatsachen des sittlichen Lebens gefordert oder doch wenigstens nahegelegt zu werden.

In diesem Sinne wird z. B. das Recht der Willensfreiheit in einem Aufsatze von G. Noth: „Die Willensfreiheit“ (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 127, Heft 2, 1906, S. 113—136; Bd. 128, Heft 1, 1906, S. 1—15) nach unserem Dafürhalten ebenso geschickt wie scharfsinnig verfochten. Die Auseinandersetzungen Noths scheinen uns in den wesentlichen Punkten recht treffend. Er versteht aber unter „Willensfreiheit“: „die Fähigkeit der klar bewussten Wahl zwischen mehreren auf den Willen einwirkenden Motiven,“ (S. 118); er erläutert diese Definition näher folgendermassen: „Diese Definition lehnt beide

Extreme ab: in ihrem ersten Teile die Übertragung des Naturmechanismus auf die Willenshandlungen, in ihrem zweiten Teile die Ablösung der Willenshandlung von jeder Motivation.“ (S. 118.) Noth zeigt denn auch eingehend die Möglichkeit der Freiheit in diesem Sinne. Er bemerkt darüber sehr richtig: „Diese Möglichkeit ist nur vorhanden, wenn dem geistigen Geschehen, zu dem offenbar die Äusserungen des Willens gehören, eine Selbständigkeit gegenüber den Naturvorgängen zukommt und es nicht mit unter das letztere subsumiert wird.“ (S. 118 f.) Zwischen äusserer und innerer Kausalität muss eben scharf unterschieden werden. Sofern dies geschieht, erscheint auch die Willensfreiheit im Sinne einer begrenzten Wahlfreiheit zwischen verschiedenen Motiven keineswegs von vornherein ausgeschlossen. Andererseits scheint eine absolute Gesetzmässigkeit alles menschlichen Handelns mit den Tatsachen des sittlichen Lebens nicht vereinbar zu sein. Sehr richtig bemerkt Noth hierüber: „Die Möglichkeit des sittlichen Lebens scheint zu stehen und zu fallen mit der Möglichkeit der Freiheit des Willens.... Sowohl die sittliche Selbstbeurteilung als die Beurteilung anderer verfährt praktisch immer nach dem entgegengesetzen Grundsatze der sittlichen Freiheit.“ (S. 113.)

So scheinen uns die theoretischen und die praktischen Gesichtspunkte, die in dem Problem der Willensfreiheit sich verknüpfen, am besten gewahrt zu werden, wenn eine — eng begrenzte — Willensfreiheit statuiert wird.

W. Windelband in seinen tief eindringenden Vorlesungen „Über Willensfreiheit“ (Tübingen und Leipzig, 1904) bestreitet freilich auch die Willensfreiheit in dem eng begrenzten Sinne einer Wahlfreiheit. Windelband huldigt seinerseits dem „inneren Determinismus“. Er will darunter aber „die Lehre verstehen, dass die momentanen mit den konstanten Motiven zusammen

den ganzen Willen inhaltlich ausmachen und in dieser Vereinigung die Wahl bestimmen." (S. 75.) Dennoch behauptet er nun aber doch eine „Wahlfreiheit" des Willens. Indessen bedeutet dieselbe für ihn konsequenterweise nichts anderes als den Zustand, worin bei dem Wählenden „in seiner Reaktion auf die momentanen Motive die ganze Energie der konstanten Motive, d. h. seines dauernden Wesens, seines Charakters zur Geltung kommt. Wahlfreiheit ist Bestimmung der Handlungen durch den Charakter". (S. 76.) Eine „Wahlfreiheit" in diesem Sinne eines „inneren Determinismus" scheint uns indessen überhaupt gar keine Wahlfreiheit mehr zu sein und jedenfalls den Tatsachen des sittlichen Bewusstseins nicht gebührend Rechnung zu tragen. Die Tatsachen des geistigen, insbesondere des sittlichen Lebens scheinen uns vielmehr eine gewisse Spontaneität der Persönlichkeit, des Ichs durchaus zu fordern. Wir können hier auf das in mehrfacher Hinsicht verdienstliche Buch von Windelband nicht näher eingehen, möchten aber doch nicht unterlassen, auf die, wie uns scheint, recht treffende Rezension des Buches von G. Noth (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 130, Heft 2, 1907, S. 206 f.) ausdrücklich hinzuweisen, die Bedenken resp. Einwände die Noth trotz weitgehender Zustimmung hier andeutet, teilen wir durchaus.

Sigwart scheint uns also in mehrfacher Hinsicht das Ideal des Wissens zu überspannen und wir können uns insofern seiner näheren Bestimmung der drei wesentlichen Züge des Ideals des Wissens nicht durchaus anschliessen. Immerhin müssen wir aber Sigwart entschiedene Anerkennung dafür zollen, dass er gegenüber dem Positivismus seiner Zeit den Mut gehabt hat, die Frage nach dem Ideal des Wissens überhaupt zu stellen und mit grösster Energie anzufassen. Denn der Positivismus will ja keinerlei Ideale gelten lassen und kann ja von seinem Standpunkte aus konsequenterweise auch

keine Ideale gewinnen. Er hat es ja immer nur mit Tatsachen zu tun und ist unfähig, über das Chaos der Tatsachen hinweg zu dem Reiche der Ideale vorzudringen. Indessen scheint uns doch Sigwart seinerseits den Gegensatz zu dem Positivismus etwas übertrieben zu haben und so die Tatsachen der Erfahrung in der näheren Entwicklung des Ideals des Wissens nicht gebührend in Betracht zu ziehen.

Dass sein Ideal des Wissens gegenüber den Tatsachen der Erfahrung in Schwierigkeiten gerät, hat indessen auch Sigwart selbst offenbar empfunden. Er lässt es sich daher in seiner „Logik" angelegen sein, die Voraussetzungen der logischen Ordnung des Seienden und der durchgängigen Gesetzlichkeit des Geschehens näher zu beleuchten und so diese beiden Züge des Ideals des Wissens auf eine präzisere Form zu bringen. Diese Untersuchungen Sigwarts aber führen uns schliesslich zu der Frage nach den Voraussetzungen der Möglichkeit des Erkennens; hierauf müssen wir daher noch kurz eingehen.

IV. Kapitel.

Die Voraussetzungen der Möglichkeit des Erkennens.

In dem in seinen Grundzügen gezeichneten Ideal des Erkennens erblickt Sigwart diejenige „Gestalt der Erkenntnis," die der Mensch „suchen muss, wenn er überhaupt Erkenntnis will." (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 20.) Gegenüber den gegebenen Wahrnehmungen erwachsen nun aber dem Denken Schwierigkeiten, und es erhebt sich die Frage, ob denn das Ideal des Er-

kennens überhaupt verwirklicht werden kann. Wenn unser Denken darauf ausgeht, die gesamte Welt des Wahrnehmbaren einem einheitlichen Begriffssysteme einzureihen und ihre durchgängige Gesetzmässigkeit und Notwendigkeit nachzuweisen: so versteht es sich weder von selbst vor aller Erfahrung, noch kann es durch die immer erst im Werden begriffene und nie vollendete Wahrnehmung wirklich erwiesen sein, dass der Inhalt und Verlauf unserer Wahrnehmungen den Forderungen sich füge, welche unser ordnendes, Einheit und notwendigen Zusammenhang suchendes Denken an diesen Stoff seiner Arbeit stellt." (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 20.) Wir machen zwar „die Voraussetzung, dass unsere gegebenen Wahrnehmungen den Forderungen unseres Denkens sich fügen" und so „eine Einordnung in ein Begriffssystem und in gesetzmässigen Zusammenhang gestatten." (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 19 f.) Aber worauf beruht denn nun diese Voraussetzung? Ist sie nicht vielleicht ganz unbegründet?

Die Schwierigkeit, die hier vorliegt, und zugleich „die Grösse der Aufgabe", die hier zu lösen ist, hat schon Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft"[1]) klar erfasst und treffend hervorgehoben. Kant formuliert die Aufgabe aber dahin: „aus gegebenen Wahrnehmungen einer allenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammenhängende Erfahrung zu machen." Kant meint, dass diese Aufgabe „a priori in unserem Verstande liegt" und entwickelt sie näher folgendermassen: „Der Verstand ist zwar a priori im Besitze allgemeiner Gesetze der Natur, ohne welche sie gar kein Gegenstand einer Erfahrung sein

[1]) Kant, Kritik der Urteilskraft. Einleitung 5. (Das Prinzip der formalen Zweckmässigkeit der Natur ist ein transcendentales Prinzip der Urteilskraft.) Herausgegeben von K. Kehrbach. Leipzig o. J. S. 23 f.

könnte: aber er bedarf doch auch über dem noch einer gewissen Ordnung der Natur, in den besonderen Regeln derselben, die ihm nur empirisch bekannt werden können und die in Ansehung seiner zufällig sind. Diese Regeln, ohne welche kein Fortschritt von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur besonderen stattfinden würde, muss er sich als Gesetze d. i. als notwendig denken, weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden, ob er gleich ihre Notwendigkeit nicht erkennt, oder jemals einsehen könnte. Ob er also gleich in Ansehung derselben (Objekte) a priori nichts bestimmen kann, so muss er doch, um diesen empirischen sogenannten Gesetzen nachzugehen, ein Prinzip a priori, dass nämlich nach ihnen eine erkennbare Ordnung der Natur möglich sei, aller Reflexion über dieselbe zum Grunde legen, dergleichen Prinzip nachfolgende Sätze ausdrücken: dass es in ihr eine für uns fassliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe, dass jene sich einander wiederum einem gemeinschaftlichen Prinzip nähern, damit ein Übergang von einer zu der anderen, und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sei, dass da für die spezifische Verschiedenheit der Naturwirkungen ebenso viel verschiedene Arten der Kausalität annehmen zu müssen, unserem Verstande anfänglich unvermeidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl von Prinzipien stehen mögen, mit deren Aufsuchung wir uns zu beschäftigen haben u. s. w. Diese Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen wird von der Urteilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe, nach ihren empirischen Gesetzen, a priori vorausgesetzt; indem sie der Verstand zugleich objektiv als zufällig anerkennt, und bloss die Urteilskraft sie der Natur als transcendentale Zweckmässigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen des Subjekts) beilegt; weil wir ohne diese vorauszusetzen, keine Ordnung der Natur nach empirischen Gesetzen, mithin keinen Leitfaden für

eine mit diesen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzustellende Erfahrung und Nachforschung derselben haben würden. Denn es lässt sich wohl denken: dass, ungeachtet aller der Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Gesetzen, ohne welche die Form eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt gar nicht stattfinden würde, die spezifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur, samt ihren Wirkungen, dennoch so gross sein könnte, dass es für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine fassliche Ordnung zu entdecken, ihre Produkte in Gattungen und Arten einzuteilen, um die Prinzipien der Erklärung und des Verständnisses des einen auch zur Erklärung und Begreifung des andern zu gebrauchen, und aus einem für uns so verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffe eine zusammenhängende Erfahrung zu machen."

Kant hält es also für an sich sehr wohl denkbar, dass das Material der Sinne nicht in Begriffe zu bannen und durch Gesetze zu ordnen wäre, „dass unsere Wahrnehmungen so beschaffen sein könnten, dass es unmöglich wäre, sie in Gattungen und Arten einzuteilen und sie zum Gegenstand einer übersichtlichen Erkenntnis zu machen, und ebenso unmöglich, die Mannigfaltigkeit ihrer Gesetze auf wenige Prinzipien zurückzuführen." (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 20.)

Sigwart lässt diesen Einwand Kants sowohl in Beziehung auf die logische Ordnung der Wahrnehmungen wie in Beziehung auf die durchgängige Gesetzlichkeit des Geschehens durchaus gelten.

In Beziehung auf die logische Ordnung zunächst gibt Sigwart zu: „Es ist kein selbstverständliches Axiom, dass sich alle Wahrnehmungen müssen in die Form eines begrifflichen Systems bringen lassen, in welchem durch Unterordnung speziellerer unter allgemeinere Begriffe eine durchgängige Zusammenfassung des Gleich-

artigen und Unterscheidung des Entgegengesetzten durch fest von einander abgestufte Glieder möglich wäre.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 20 f.) Überdies belehrt uns nun auch die Erfahrung, dass jede Klassifikation sehr bedeutenden Schwierigkeiten begegnet. Sigwart setzt dieselben ebenso ausführlich wie scharfsinnig auseinander. (Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 21; 231 ff.) Es erwachsen der Klassifikation die grössten Schwierigkeiten, wenn „im ganzen Umfange des Gegebenen die Aufstellung der Begriffe durchgeführt werden soll, welche als infimae species dasselbe nach seiner vollen Bestimmtheit so ausdrücken wollen, dass nur individuelle und bedeutungslose Unterschiede übersehen werden, die sich leicht von den wichtigen und artbildenden trennen lassen.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 236 f.) „Die Gebiete, in denen uns die begriffliche Scheidung sicher gelingt, sind von andern umschlossen und durchsetzt, in denen die launenhafte Verschiedenheit der Formen und die Allmählichkeit der Übergänge des Fachwerks unserer Begriffe zu spotten scheinen.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 21.) So zeigen uns denn „die Schwierigkeiten, die sich jeder Klassifikation entgegenstellen, dass die logische Anordnung des Gegebenen nicht mit Händen zu greifen ist, und nicht von selbst sich das Gemeinsame überall aufdrängt und in reinlicher Sonderung das Verschiedene auseinandertritt.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 21.) Demnach können wir uns für die Voraussetzung, „dass in den wahrgenommenen Erscheinungen ein System von Gattungen und Arten sich verwirklicht,“ nicht „auf eine ausnahmslose Erfahrung“ berufen. (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 21.)

„Halten wir nichtsdestoweniger an der Voraussetzung fest, dass die durchgängige Einreihung alles Gegebenen unter feste Begriffe gelingen müsse, so sind wir dazu nur berechtigt, weil unter dieser Voraussetzung allein unser Ziel erreichbar und die end-

lose Vielheit unserer Anschauungen von einem einheitlichen Bewusstsein bezwingbar ist.“ (Sigwart Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 21.) Es liegt hier also „ein Postulat unseres Erkenntnisstrebens“ vor; mit diesem Postulate steht und fällt die Möglichkeit der Erkenntnis. Wird das Postulat nicht angenommen, so ist das Ideal der Erkenntnis unerreichbar. Das Ideal der Erkenntnis aber beruht letzten Endes auf unserem Denkenwollen und so würde auch „sofort unser Wollen zu einem unvollziehbaren und darum unvernünftigen“ werden. (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 21.) Somit muss das Postulat aufgestellt und angenommen werden, oder aber auf das Ideal der Erkenntnis verzichtet werden. Tertium non datur.

„Dasselbe gilt von dem Gedanken der durchgängigen kausalen Verknüpfung.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 21.) „Man wird zugestehen müssen, dass ein strenger Beweis für die absolute Unmöglichkeit eines planlosen und regellosen Geschehens nirgends erbracht ist.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 21.)

Auch diese Voraussetzung der Möglichkeit der Erkenntnis kann weder durch die Erfahrung noch durch das Denken hinlänglich begründet werden. „Weder zeigt uns die Erfahrung ausnahmslos eine von selbst sich darbietende Regelmässigkeit, nach der sich die Ereignisse Gesetzen unterordnen, die zu finden blosse Zusammenfassung ähnlicher Fälle genügte, noch wird es einer konstruierenden Metaphysik gelingen, uns zu überzeugen, dass ein Seiendes nicht anders gedacht werden könne, als gesetzmässig durch anderes Seiende bestimmt, oder dass in dem logischen Gesetze der Identität schon liege, dass alle Veränderung eines Seienden aus inneren oder äusseren Gründen durch allgemeine Regeln vorgeschrieben sei.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 21 f.)

Auch Kants Stellung zu dem Kausalitätsprinzip findet Sigwart nicht vollkommen haltbar. Kants Stand-

punkt lässt sich folgendermassen kurz zusammenfassen: Das Kausalgesetz, durch welches die Erfahrung ihre Notwendigkeit und Allgemeinheit erhält, ist einerseits die Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung, es ist andererseits aber auch ein Gesetz des Selbstbewusstseins. Ohne das Kausalgesetz würde unser Selbstbewusstsein ein Konglomerat und Gewirr von Vorstellungen sein. Ohne das Kausalgesetz wäre die Einheit des Selbstbewusstseins nicht denkbar. Nun ist diese aber wirklich. Es muss daher das Kausalgesetz als a priori angenommen werden. Andernfalls könnte eben keine Einheit des Bewusstseins existieren. So ist das Kausalgesetz damit als streng notwendig deduziert.

Sigwart glaubt, dass diesen Behauptungen Kants die Beweiskraft fehle und entwickelt seine Bedenken gegen die Apperceptionstheorie Kants in ebenso scharfsinniger wie klarer Weise. (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 22 f.) Gegen Kants Standpunkt macht Sigwart geltend: „Ebensowenig aber will auf subjektivistischem Boden der Nachweis gelingen, dass die Wahrnehmungen nur wenn sie dem Kausalitätsgesetze gehorchen, in der Einheit eines Bewusstseins sich vereinigen lassen, und es also die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung sei, dass jeder Veränderung eine andere vorangehe, auf die sie nach einer Regel folge. Eine in allgemeinen Sätzen ausdrückbare Erfahrungswissenschaft ist freilich nur möglich unter der Voraussetzung des Kausalgesetzes; nur so lässt sich von zwei Ereignissen a und b behaupten, dass b immer auf a folge, und dass, wenn es irgend einmal wirklich folgt, dies nach einem allgemeinen Gesetze notwendig sei; aber warum nicht in einem Bewusstsein sich sollen Ereignisse vereinigen lassen, die eben nur tatsächlich in einem Falle folgen, ohne dass wir der Notwendigkeit dieser Folge bewusst wären, hat Kant nicht gezeigt. Im Gegenteil: wenn es nicht gelänge, zunächst die Tatsache festzustellen, dass da oder

dort b auf a folgt, so wäre es schlechterdings unmöglich, das Gesetz zu entdecken, nach welchem a die Ursache von b ist.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 22.)

Sigwart meint daher: „Vor der Erfahrungswissenschaft in dem Sinne, in dem Kant ihre Bedingungen untersucht, in dem Sinne einer mechanischen Physik, geht eine andere vorher, welche nur beobachtend die Zeitfolge der Vorgänge feststellt und sich den Ereignissen, die für uns regellos verlaufen, gerade so gegenüberstellt, wie denjenigen, welche eine erkennbare Regelmässigkeit zeigen“ und veranschaulicht diesen Gedanken dann noch näher. (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 22.) Sigwarts Kritik der Kausalitätslehre Kants gelangt so schliesslich zu dem Ergebnis: „Was Kant dargetan hat, ist also nicht, dass planlos verlaufende Veränderungen überhaupt nicht Gegenstand eines Bewusstseins werden könnten, sondern nur, dass jenes ideale Bewusstsein der vollendeten Wissenschaft nicht möglich wäre ohne Einsicht in die Notwendigkeit alles Geschehens; und sein Kausalitätsprinzip ist nicht ein Grundsatz des reinen Verstandes im Sinne eines synthetischen Urteils a priori, sondern ein Postulat des Strebens nach vollkommener Erkenntnis.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 22 f.)

Sigwarts Kritik der Kausalitätslehre Kants scheint uns zwar beachtenswert, aber doch in gewisser Richtung nicht ganz einwandfrei zu sein. Es will uns scheinen, als ob Sigwart Kants Kausalitätslehre und deren Begründung nicht ganz richtig verstanden hat und ihr infolgedessen nicht vollkommen gerecht geworden ist. Sigwart hat doch wohl den Nachweis Kants, dass nur unter Voraussetzung der Kausalität objektive Zeitfolge möglich ist, nicht genügend gewürdigt. Diesen Gesichtspunkt Kants vernachlässigt Sigwart ganz und doch ist er für Kant sehr wichtig. Denn Kant setzt

das Kausalitätsgesetz in die engste Beziehung zu der objektiven Zeitfolge.

Als 2. „Analogie der Erfahrung“ stellt er in der „Kritik der reinen Vernunft“ (herausgegeben von Kehrbach, 2. Aufl. Leipzig o. J. S. 180 ff.) den „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität“ auf und diesen Grundsatz formuliert er folgendermassen: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.“ (S. 180 Anm. 1.) In seiner Begründung dieses Grundsatzes aber geht Kant von dem Gedanken aus, dass die objektive Zeitfolge die Voraussetzung für die Wahrnehmung einer Veränderung, eines Geschehens bildet und dass die objektive Zeitfolge nicht umgekehrt werden kann, vielmehr daran festzuhalten ist, „dass, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung a, den folgenden aber b nenne, dass b auf a in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung a aber auf b nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann.“ (S. 183) Die Erscheinungen müssen also auf einander nach einer Regel folgen. Andernfalls wäre keine objektive Zeitordnung festzustellen. „Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müsste, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. bloss subjektiv, aber dadurch gar nicht objektiv bestimmt, welches eigentlich das Vorhergehende und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen sein müsste. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Objekt bezöge, d. i. es würde durch unsere Wahrnehmung eine Erscheinung von jeder anderen, dem Zeitverhältnisse nach, gar nicht unterschieden werden.“ (S. 185.) Es muss also angenommen werden, dass die Veränderungen in der Zeit nach

einer bestimmten Regel, und zwar dem Grundsatze der Kausalität, aufeinander folgen.

Diese Auseinandersetzung Kants über das Verhältnis der objektiven Zeitfolge zu dem Kausalitätsgesetze hat Sigwart nicht gebührend berücksichtigt und insofern Kants Kausalitätslehre nicht ganz richtig wiedergegeben. Es scheint uns daher die Kausalitätslehre Kants doch in höherem Masse Anerkennung zu verdienen, als sie ihr Sigwart zu teil werden lässt.

Sigwarts Kritik der Kausalitätslehre Kants scheint uns insofern nicht ganz treffend zu sein. Der apodiktische Beweis für das Kausalitätsprinzip scheint uns aber immerhin auch von Kant nicht erbracht zu sein. Man wird in der Tat in dem Kausalitätsprinzip nicht mehr erblicken dürfen als „ein Postulat unseres Erkenntnisstrebens."

Demnach ist die durchgängige Gesetzlichkeit des Geschehens ebenso wie die logische Ordnung der Wahrnehmungen ein Postulat. Sigwart entwickelt den Charakter dieser beiden Postulate genauer folgendermassen: „Somit sind jene allgemeinen Voraussetzungen, welche die Grundzüge unseres Ideals der Wissenschaft ausmachen, nicht sowohl Gesetze, welche der Verstand der Natur beziehungsweise unsern sinnlichen Wahrnehmungen vorschreibt, als vielmehr Gesetze, welche er sich selbst in der Erforschung und denkenden Bearbeitung der Natur gibt; sie sind aprioriscb, weil keine Erfahrung ausreicht, sie in ihrer unbedingten Allgemeinheit uns zu offenbaren oder zu bestätigen, aber apriorisch nicht im Sinne selbstverständlicher Wahrheiten, sondern nur im Sinne von Voraussetzungen, ohne die wir keinen Erfolg erwarten dürften und nur auf Abenteuer ausziehen könnten, an die wir also glauben müssen, wenn unser Streben nach Erkenntnis nicht sinnlos sein soll; sie sind Postulate." (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 23.) In seiner Auf-

fassung der Voraussetzungen der Erkenntnis berührt sich Sigward demnach mit Lotze und Riehl; er hebt denn auch selbst diese Übereinstimmung ausdrücklich hervor. (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 23. Anm.)

Wir können in der Tat jene Postulate nicht umgehen und müssen sie daher aufstellen. Wir dürfen diese Postulate auch dann nicht fallen lassen, wenn es uns scheinen will, als ob die Wirklichkeit den Postulaten nicht entspricht. „Kein Misslingen des Versuchs, die Welt der Wahrnehmungen einem durchgängigen Begriffssysteme zu unterwerfen und auf ausnahmslos gültige Gesetze alles Geschehen zurückzuführen," darf imstande sein, „an der Geltung unserer Prinzipien uns irre zu machen;" „wir halten an der Forderung fest, dass auch das scheinbar verworrenste in durchsichtige Formeln sich müsse auflösen lassen; wir beginnen die Arbeit immer von neuem, und glauben nicht, dass die Natur unwiderruflich unserem Mühen den Erfolg versagt, sondern nur dass wir jetzt nicht den richtigen Weg eingeschlagen haben; diese Beharrlichkeit aber fliesst aus der Überzeugung, dass wir auf die Erfüllung unserer Aufgabe nicht verzichten dürfen." (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 23.) Wir müssen also stets die Grundzüge des Ideals der Wissenschaft im Auge behalten; das Ideal der Wissenschaft muss das Ziel sein, dem unser Erkennen letzten Endes stets zustrebt. „Mögen wir noch so weit von der Verwirklichung dieses Ideals entfernt sein — das klare Bewusstsein desselben und der feste Glaube, dass es unsere Aufgabe sei, dasselbe zu verwirklichen, scheidet uns von dem Abenteurer, der planlos auf Entdeckungen ausgeht, wie von dem Lohnarbeiter, der sich für Zwecke müht, die er nicht kennt, einigt dagegen die gesamte Tätigkeit aller Einzelnen und gibt ihrem Zusammenwirken Richtung und Mass." (Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2 S. 9.) Mögen die Schwierigkeiten, die sich uns entgegenstellen, noch

so gross sein, wir dürfen doch „den Mut der Forschung“ nicht sinken lassen. (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 23.)

Wir können uns den Standpunkt Sigwarts im Wesentlichen durchaus aneignen. Indessen möchten wir doch den Zweifel nicht unterdrücken, ob Sigwart nicht doch die Kraft des Denkens überschätzt und andererseits den Tatsachen der Erfahrung gebührend Rechnung trägt. Wir glauben die Grundzüge des Ideals des Erkennens einigermassen modifizieren zu sollen und daher auch in den Voraussetzungen der Möglichkeit des Erkennens einige Einschränkungen anbringen zu müssen, können diesen Gedanken aber hier nicht weiter verfolgen.

Schluss.

Im Vorstehenden glauben wir eine erschöpfende Darstellung der Lehre Sigwarts vom Wesen des Erkennens geboten zu haben. Dieselbe scheint uns konsequent aufgebaut und fest in sich gefügt zu sein. In den wesentlichen Punkten glauben wir dieselbe ohne erhebliche Bedenken akzeptieren zu können. Sie lässt sich aber in folgenden Grundanschauungen zusammenfassen:

Das Erkennen ist mehr als ein bloss natürlicher Vorgang; es kommt nicht auf bloss natürlichem Wege zustande. Er ist vielmehr ein künstlerisches Produkt, es beruht auf einem „Denkenwollen.“ „Der vollkommene Verzicht auf ein von unserem tatsächlichen Tun unabhängiges Wollen würde zuletzt sich selbst vernichten, indem er den Unterschied von wahr und falsch aufhöbe, der nur besteht, sofern das tatsächlich sich vollziehende Denken an einem Ideale gemessen wird, und so dem Irrtum dasselbe Recht der tatsächlichen Wirklichkeit einräumte, welches der wahren Erkenntnis zukommt.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 17.) Wir müssen also das Erkennen uns als Zweck setzen und dann in der richtigen Weise die richtigen Mittel zur Erreichung dieses Zweckes zu finden suchen. Unser Wissen kommt also nur dadurch zustande, „dass wir unsern Denktätigkeiten bestimmte Zwecke setzen.“ (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 17.) Schliesslich müssen wir ein Ideal des Wissens aufstellen und verfolgen. Das Ideal des Wissens aber beruht auf dem Zweck: „Kein müheloses Geschenk einer sich von selbst ent-

wickelnden Natur, noch ein zufälliger Neben-Erwerb bei der durch die Not uns abgerungenen Befriedigung unserer Bedürfnisse ist jene allumfassende Erkenntnis des Gegebenen, welche wir suchen; sie ist ein frei gewollter Zweck, den wir unserer bewussten und planmässigen Tätigkeit setzen." Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 19.) In dem Begriffe des Zweckes wurzelt also der Begriff der Wissenschaft ebenso wie der Begriff der Wahrheit, und es erhellt, dass „unser Wissen sich schliesslich nur durch unser Wollen realisiert." (Sigwart, Logik 3. Aufl. Bd. 2 S. 17.) Das Erkennen ist somit ein Vorgang, der in letzter Instanz vom Wollen abhängig ist. Wollen wir Erkenntnis haben, so müssen wir auch die Voraussetzungen für alle Erkenntnis annehmen. Dieselben sind somit als Postulate begründet.

Auf diesem Wege gelangt Sigwart also schliesslich zu dem „Primat des Wollens". „Wenn anerkannt ist, dass unser Denken, wie es die Logik untersucht, auf einem Denkenwollen beruht, ist der Primat des Wollens auch auf dem theoretischen Gebiete anerkannt, und die letzte Voraussetzung ist nicht bloss, dass das „ich denke" alle meine Vorstellungen müsse begleiten können, sondern auch, dass das „Ich will" alle meine Denkakte müsse beherrschen können." (Sigwart, Logik Bd. 2 S. 25 f.) „Und diesen Primat des Wollens auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete könnte selbst die vollendete Wissenschaft nicht aufheben." (Sigwart, Kleine Schriften Bd. 2. S. 11.) Hierin sind wir mit Sigwart durchaus einverstanden.

Übersicht über die benutzte Literatur.

Christoph Sigwart: Logik 1. Band. Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss. 2. Band. Die Methodenlehre. 3. durchgesehene Auflage. Tübingen 1904. 24, 498 S.; 8, 800 S. gr. 8°.

Christoph Sigwart: Kleine Schriften. 1. Reihe. Zur Geschichte der Philosophie. 2. berichtigte und vermehrte Ausgabe. 2. Reihe. Zur Erkenntnislehre und Psychologie. 2. unveränderte Ausgabe. Freiburg i. B. 1889 12, 308 S.; 6, 286 S. gr. 8°.

Heinrich Maier: Christoph Sigwart. In der „Logik". 1. Band. S. 3—16.

A. Schapira: Erkenntnistheoretische Strömungen der Gegenwart. Schuppe, Wundt und Sigwart als Erkenntnistheoretiker. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Band 39. Bern 1904. 4, 84 S. gr. 8°. 3. Kapitel. Die Erkenntnistheorie Sigwarts. S. 63 ff.

M. Wartenberg: Sigwarts Theorie der Kausalität im Verhältnis zur Kant'schen. Kantstudien. Band 5. Berlin 1900. gr. 8°. Heft 1. S. 1—20; Heft 2. S. 182—206.

Ueberweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4. Teil. 9. Auflage. Berlin 1902. gr. 8°. S. 320—322.

O. Siebert: Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Göttingen 1898. gr. 8°. S. 415—417.

Lebenslauf.

Als der Sohn des Gutsbesitzers und Rentiers Jakob Engel und seiner Ehefrau Margaretha geb. Hillen wurde ich, Joseph Engel, kath. Konfession, am 19. März 1878 zu Heimbach-Weiss a/Rh. im Königreich Preussen geboren.

Meine Gymnasialstudien machte ich am humanistischen Gymnasium zu Montabaur bis Oberprima, das Abiturientenexamen als Extraneer am humanistischen Gymnasium zu Ehingen.

Ostern 1903 begann ich meine Universitätsstudien und studierte an den Universitäten zu Würzburg, Bonn, Tübingen zunächst Philosophie, Naturwissenschaften und Medizin, sodann vom Wintersemester 1905 ab an den Universitäten zu Berlin, München und Erlangen Medizin und Philosophie.